

Tome 1<sup>er</sup> sent public

**MONOGRAPHIE**

**DE LA**

**VOIE SACRÉE ÉLEUSINIENNE**

**DE SES MONUMENTS ET DE SES SOUVENIRS.**

**I**



MONOGRAPHIE

DE LA

# VOIE SACRÉE

ÉLEUSINIENNE

DE SES MONUMENTS ET DE SES SOUVENIRS

PAR

FRANÇOIS LENORMANT

SOUS-BIBLIOTHÉCAIRE DE L'INSTITUT DE FRANCE

MEMBRE DE L'INSTITUT ARCHÉOLOGIQUE DE ROME, DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE LA SOCIÉTÉ D'ETHNOGRAPHIE, ETC., ETC.

---

TOME PREMIER

---

PARIS

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET C<sup>ie</sup>

BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 77

—  
1864



BL795  
M925

Tiré à 300 exemplaires numérotés.

~~HASKELL~~

N° 20.

---

HOMMAGE DE L'AUTEUR

à M. de La Saussaye.

✓

## PRÉFACE.

---

Aux travaux que nous avons entrepris à Éleusis devait nécessairement se rattacher une étude sur la topographie de la Voie Sacrée qui conduisait d'Athènes dans cette ville. C'était une introduction presque indispensable à nos recherches sur la topographie de la Cité des Mystères.

Nous comptions d'abord en faire simplement un volume de l'ouvrage dont nous avons publié il y a deux ans, la première partie, sous le titre de *Recherches archéologiques à Éleusis*. Mais le sujet ne pouvait être traité que de deux manières, ou succinctement, sans aucune digression ni aucun détail parasite, et alors il ne pouvait fournir que la

matière d'une dissertation d'une centaine de pages au plus; ou bien avec de longs développements mythologiques, archéologiques et historiques. Nous avons suivi le second parti, qui nous a paru fournir l'occasion de présenter le sujet avec plus d'intérêt et de nouveauté. La matière s'est alors allongée sous notre plume et nous en sommes venu à composer deux volumes.

Il nous a donc semblé nécessaire de donner à notre *Monographie de la Voie Sacrée* la forme d'un ouvrage séparé, en restreignant à ce qui se rapporte à la seule ville d'Eleusis le livre dont nous avons déjà publié la première partie, et dont nous espérons pouvoir bientôt soumettre la suite au jugement du public scientifique.

Les anciens appelaient *voies sacrées* toutes celles qui, conduisant à un sanctuaire renommé, étaient régulièrement suivies par les processions solennelles, et sur les bords desquelles s'échelonnaient des édifices consacrés par une même religion.

En Italie la plus célèbre de toutes, celle qui par excellence s'appelait *Via Sacra*, était celle de Rome, conduisant jusqu'au Capitole au travers du Forum, et doublement sanctifiée, d'après Varron (1), *quod per eam sacra quotquot mensibus fe-*

---

(1) *De ling. lat.* V, 47.

*rantur in arcem et augures ex arcē profecti soleant inaugurare*, et d'après Festus (1), *quod eo itinere utantur sacerdotes idulium conficiendorum causa*. En Grèce la désignation absolue de ἱερὰ ὁδὸς désignait la route d'Éleusis (2), les autres *voies sacrées* devaient être indiquées par des épithètes spéciales.

C'est qu'en effet la voie d'Athènes à Éleusis était la plus illustre de toutes et la plus sainte, puisqu'elle conduisait au plus auguste des sanctuaires mystiques de l'hellénisme, et qu'elle était parcourue chaque année par la pompe solennelle de ces initiations auxquelles accouraient des milliers de personnes de tout âge et de tout sexe, venues de toutes les parties du monde grec pour se faire recevoir avec les Athéniens aux mystères des Grandes Déesses.

La procession du 20 de Boédromion, dans laquelle les mystes, se rendant à la *pannychis* sacrée de l'épopie, conduisaient la statue d'Iacchus de la ville de Minerve à celle de Déméter, était la plus importante des solennités religieuses dont cette voie fût le théâtre; mais elle n'était pas la seule. Six jours avant, le 14 de Boédromion,

(1) V° *Sacra via*.

(2) Harpocrat. ἱερὰ ὁδὸς ἐστὶν ἣν οἱ μύσται πορεύονται ἀπὸ τοῦ Ἀστεως ἐπ' Ἐλευσίνα.

les candidats à l'initiation la suivaient processionnellement jusqu'à l'endroit où elle débouche sur les bords de la baie d'Eleusis, pour y faire dans la mer les ablutions qui avaient fait donner à ce jour le nom de Ἀλαδε μύσται. (4). C'était en outre par la Voie Sacrée que passait la théorie de Delphes avant d'aller se former d'une manière définitive au *Pythium* d'OEnoé (2), dème situé comme on sait sur la route de la Béotie par Eleusis et la gorge du Cithéron, au lieu où se remarquent encore aujourd'hui les restes d'une belle tour hellénique auprès du village de Μάζι (5).

La voie d'Athènes à Eleusis n'était pas seulement consacrée par la religion. C'était la principale artère stratégique et commerciale de l'Attique. Athènes n'avait de communication possible par terre avec le Péloponnèse qu'en traversant Eleusis et en se rendant de là, par Mégare et les Roches Scironiennes, à Corinthe; pour communiquer avec Thèbes et toute la portion occidentale de la Béotie, avec la Phocide, avec la majeure part du nord de la Hellade, il fallait aussi passer par

(1) Etymol. Magn. v<sup>o</sup> ἐπὶ δδός. — Cf. Sainte-Croix, *Recherches sur les mystères*, 2<sup>e</sup> édit., t. I, p. 316. — Preller, article *Eleusinia* dans la *Real-Encyclopædie* de Pauly. — Je reviendrai plus loin sur ce sujet.

(2) Strab., IX, p. 422. — Philochor. *ap. Schol. ad Sophocl. Œdip. Col.* v. 1047.

(3) Voy. Hanriot, *Recherches sur la topographie des dèmes de l'Attique*, p. 84.

Eleusis, afin de se diriger de cette ville sur le passage du Cithéron que dominait Eleuthères. Aussi la voie était-elle exécutée avec un soin tout particulier, et rare en Grèce, où, même aux plus florissantes époques, la viabilité n'a jamais été que très-imparfaite. D'Eleusis à Athènes, lisons-nous au début du seul fragment du Βίος Ἑλλάδος de Dicéarque qui soit parvenu jusqu'à nous, « la route  
 « est agréable, tout entière cultivée, et pré-  
 « sente à la vue quelque chose d'aimable et de  
 « civilisé, » ὁδὸς ἡδεῖα, γεωργουμένη πᾶσα, ἔχουσα τῇ ὀψει φιλόανθρωπον.

Les édifices accumulés sur le bord de cette route étaient assez nombreux et assez remarquables pour que Polémon le Périégète eût consacré un ouvrage entier à les décrire et à raconter les traditions qui s'y rapportaient (1). Malheureusement le livre de Polémon est perdu, aussi bien que ceux de tous les anciens auteurs d'*Atthides*. Il ne nous reste plus, en fait de textes antiques un peu développés sur la Voie Sacrée, que deux chapitres du premier livre de Pausanias, chapitres d'un prix inestimable en l'absence de toute autre source d'information, mais fort incomplets par eux-mêmes, comme tout ce que cet auteur a écrit sur

---

(1) Harpocrat. v<sup>o</sup> Ἱερὰ ὁδός : Βιβλίον ὅλον Πολέμωνι γέγραπται περὶ τῆς Ἱερᾶς ὁδοῦ.

l'Attique, et cela d'autant plus qu'il s'adressait à des lecteurs qui avaient dans leur bibliothèque l'ouvrage de Polémon.

Un certain nombre d'érudits modernes se sont déjà occupés des vestiges antiques qui se remarquent encore le long de la route d'Athènes à Eleusis, et ont tenté d'appliquer à ces vestiges les indications de Pausanias sur les monuments dont était bordée l'ancienne Voie Sacrée. Dodwell (1), Gell (2), Kruse (3) et le colonel Leake (4) ont été les premiers à aborder l'examen de cette question. M. Preller a résumé leurs observations en y joignant quelques remarques personnelles, dans deux dissertations *ex-professo*, qui demeureront le fondement de toute recherche sur la Voie Éleusienne (5). Enfin dans son ouvrage sur les dèmes de l'Attique, M. Hanriot (6) a été amené à reprendre la même étude, et y a, croyons-nous, fait faire quelques pas nouveaux.

Après tous ces savants, il paraîtra peut-être imprudent ou superflu de soumettre à un nouvel

---

(1) *A classical and topographical Tour in Greece*, t. II, p. 169 et suiv.

(2) *Itinerary of Greece*, p. 30. — *Unedited antiquities of Attica*, p. 3 et suiv.

(3) *Hellas*, t. II, p. 168 et suiv.

(4) *Travels in Northern Greece*, t. II, p. 392 et suiv. — *Demi of Attica*, 2<sup>e</sup> édition, p. 140 et suiv.

(5) *De via sacra Eleusinia, disputationes* I et II, Dorpat, 1841, in-4<sup>o</sup>.

(6) *Recherches sur la topographie des dèmes*, p. 46-54, et p. 110-118.

examen la topographie de la Voie Sacrée. Nous pensons cependant que, sur ce champ si riche, il peut y avoir encore quelques épis à glaner, et nous espérons que le lecteur le pensera avec nous quand il aura bien voulu nous suivre dans ces pages.

Pour essayer de reconstituer l'état antique et la distribution des édifices sur la route que suivait la procession des initiés, nous avons pris avant tout, comme point de départ, nos observations personnelles, répétées pendant plusieurs mois sur le terrain avec une minutieuse persévérance, dont nous espérons qu'on nous tiendra du moins compte avant de condamner nos efforts. Nous nous sommes appuyé aussi sur ce que nos prédécesseurs attestent avoir vu. Les recherches étaient, en effet, plus faciles autrefois qu'aujourd'hui : bien plus de ruines apparaissaient à la surface du sol. Sous la domination turque, la campagne était presque inculte, et le sol antique de la Voie Sacrée, demeurée sans réparations depuis des siècles, subsistait avec son pavé dans la plus grande portion du parcours.

Actuellement une magnifique route carrossable, à mettre en parallèle avec nos anciennes routes royales, conduit d'Athènes à Eleusis, où elle se bifurque sur Mégare et sur Thèbes. Fort agréable par la facilité qu'elle donne pour les excursions, cette route, l'une des meilleures qui aient encore



été exécutées en Grèce, a eu pour l'archéologie le grave inconvénient de recouvrir par des travaux modernes l'ancienne chaussée hellénique. De plus, grâce aux progrès consommés en trente ans d'indépendance, le parcours de la Voie Sacrée est actuellement aussi bien cultivé qu'au temps de Dicéarque, sauf dans la traversée du mont Corydallus, et présente le même aspect de riante fertilité. Mais la bonne culture est presque toujours l'ennemie des traces du passé, et particulièrement dans la plaine d'Athènes elle a fait disparaître plus d'une indication qui, dans le temps où voyageaient Dodwell, Gell et le colonel Leake, permettait de reconnaître l'emplacement d'édifices mentionnés par Pausanias ou par d'autres auteurs.

Aux recherches de topographie nous avons joint quelques observations mythologiques. Les sanctuaires échelonnés sur les bords de la Voie Sacrée constituaient, par leurs cultes et les traditions qui s'y rattachaient, un ensemble religieux qui n'a pas encore été étudié d'une manière complète. Tous étaient en rapport avec le culte mystique d'Éleusis, soit que ce rapport existât avant leur fondation, soit qu'il fût le résultat d'une affiliation postérieure. Nous avons cru pouvoir trouver le sujet de quelques remarques curieuses, en recherchant avec soin les idées et les traditions qui se rapportaient à chacun de ces sanctuaires, et en essayant

de montrer comment les *sacra gentilitia* des diverses familles d'origine pélasgique ou ionienne, établies sur le parcours du chemin d'Éleusis, avaient été successivement absorbés et englobés dans l'ensemble de la suprême et mystérieuse religion des Grandes Déeses.

Il suffira de lire quelques pages de ce volume pour reconnaître qu'en fait d'étude de la mythologie nous appartenons à l'école *symbolique*, et nous tenons à le déclarer hautement dès le début. Cette école, en ce moment fort peu à la mode, et dont les plus anciens champions se croient même, comme des navigateurs menacés du naufrage, obligés de jeter à la mer une partie de leur cargaison, nous paraît celle dont les doctrines renferment la plus grande somme de vérités et dont les procédés permettent seuls d'arriver à quelque chose de positif pour reconstituer les antiques croyances des nations polythéistes. Nous avons la ferme conviction qu'elle survivra au triomphe passager de l'école purement philologique, d'après laquelle les Aryâs primitifs, sur les bords de l'Oxus, auraient été seuls à savoir réellement quels étaient les dieux qu'ils adoraient, et les mythes de la Grèce devraient être regardés comme une suite de non-sens et d'erreurs grammaticales, tout comme elle a résisté au courant hypercritique des négations de Voss et de M. Lobeck.

Dans le volume de nos *Recherches archéologiques*

que nous consacrerons à l'histoire et au développement de la religion mystique d'Éleusis, nous reviendrons sur cette question des écoles d'interprétation mythologique, et nous essayerons de faire voir en quoi les travaux des philologues de l'école purement historique peuvent éclairer et servir les recherches des symbolistes. Nous pensons, en effet, qu'il y a des deux côtés une part considérable de vrai, et qu'une conciliation n'est pas impossible entre ces deux systèmes, qui paraissent au premier abord absolument opposés.

Mais ce difficile sujet n'est pas aujourd'hui celui qui doit nous occuper. En étudiant les cultes de la Voie Sacrée, nous devons nous placer à l'époque où ces cultes étaient tous mis en rapport avec la religion mystique d'Éleusis, c'est-à-dire à l'époque de la splendeur et de la liberté d'Athènes. Or, à cette époque, les savants qui s'attachent le plus aux distinctions d'âges et de pays dans les mythes grecs sont forcés de reconnaître qu'un syncrétisme absolu et panthéistique dominait dans le sanctuaire d'Éleusis. L'influence des religions orientales y avait été soit introduite, soit, croyons-nous plutôt, renouvelée par les Orphiques. On avait la prétention de révéler dans les initiations des secrets applicables à toutes les formes de la religion des Grecs, et l'hierophante des Grandes Déesses était regardé comme possédant une exégèse supérieure sur la généralité des matières religieuses. Dans une

étude relative à cette époque culminante du culte éleusinién, il n'y avait d'applicables que les procédés et les doctrines de l'école symbolique, tels qu'ils ont été posés d'abord par M. Creuzer et développés ensuite par d'autres savants avec une plus grande rigueur.

Nous avons voulu, cependant, éviter les plus spécieuses objections des antisymbolistes, en observant scrupuleusement les distinctions d'époques et de localités, lorsque nous avons cherché à déterminer les origines du culte des différents sanctuaires échelonnés sur les bords de la Voie Sacrée. Mais en allant au fond de tous ces cultes, nous avons dû forcément reconnaître que, si les formes extérieures étaient différentes, les doctrines qu'elles exprimaient, dès les temps les plus reculés, étaient identiques dans leurs parties essentielles à celles que l'on enseignait à Eleusis, et qu'elles se réduisaient à un petit nombre d'idées de panthéisme naturaliste, indéfiniment variées dans leur expression, que dans ses différents travaux, principalement dans *l'Étude sur la religion phrygienne de Cybèle*, la *Nouvelle galerie mythologique* et le *Commentaire du Cratyle de Platon*, mon père avait déjà dégagées et montrées comme la base de toutes les religions antiques, et qui, avant lui, avaient été entrevues par D'Ansse de Villoison dans sa belle dissertation *De triplici theologia mysteriisque veterum*, qui n'eut qu'un seul défaut, celui de paraître

trop tôt, à une époque où l'on ne pouvait encore ni la comprendre, ni l'apprécier.

Il y a dans le travail que nous présentons aujourd'hui au jugement du public un grave défaut, qui frappera sans doute le lecteur au premier aspect, et que nous reconnaissons sans essayer de nous faire d'illusions à ce sujet. Il réside dans la variété même des matières qu'embrassent ces volumes. Topographie, histoire, archéologie monumentale, épigraphie, mythologie, architecture, on y trouvera un peu de tout, jusqu'à trois chapitres entiers consacrés à des monuments et à des souvenirs du moyen âge byzantin et français. On reprochera donc, et avec raison, à notre livre le défaut d'unité dans le plan. Mais ce défaut pouvait-il être évité? Ne ressortait-il pas de la nature même du sujet que nous avons entrepris? L'étude des monuments et des souvenirs de la Voie Sacrée d'Éleusis devait forcément nous amener à parler de beaucoup de choses qui n'ont pas entre elles de lien très-naturel. C'est pour cela que nous avons cru meilleur de ne pas nous préoccuper outre mesure de ce lien, et d'adopter comme plan de nos recherches et de nos explications l'ordre dans lequel les restes antiques se succèdent sur les bords de la route qui menait de la ville de Minerve à celle de Cérès. C'est en réalité un voyage que nous invitons le lecteur à faire avec nous, un

voyage pour le succès duquel nous pourrions, à l'exemple du chœur des *Grenouilles* d'Aristophane, invoquer l'escorte et le secours du Génie des mystères :

Ἰακχε πολυτίμητε, μέλος ἑορτῆς  
 Ἡδιστον εὐρών, θεῦρο συνακολούθει  
 Πρὸς τὴν Θεόν, καὶ δεῖξον, ὥς ἄνευ πόνου  
 Πολλὴν ὁδὸν περαίνεις (1).

Pour nous et pour nos lecteurs, bien plus encore que pour les mystes du poète comique, cette route sera longue, car nous la suivrons avec la plus grande lenteur et nous y ferons plus d'une fois l'école buissonnière. Nous nous arrêterons devant tous les débris du passé, même les plus informes, comme je le faisais réellement lorsqu'il y a trois ans je parcourais chaque matin cette route, au risque de faire rire les gamins aux dépens de « ces fous de Francs (τρελλόφραγκοι) qui « n'aiment que les vieilles pierres. » Nous nous souviendrons de ce que Cicéron disait d'Athènes et de ses environs : *Id quidem infinitum est in hac urbe; quacumque enim ingredimur, in aliquam historiam vestigium ponimus* (2). Nous rechercherons toutes ces histoires et nous nous occuperons d'é-

(1) Aristophan. *Ran.* v. 400-403.

(2) Cic. *De fin.* V, 2.

claircir soigneusement les difficultés qu'elles peuvent présenter, sans nous restreindre dans les limites d'aucune époque, car nous croyons que rien ne doit être négligé ou méprisé dans les annales de l'humanité. Les faits les plus obscurs, les âges les moins brillants, sous le regard de la critique, ont toujours quelque chose à nous apprendre. Notre but sera, du reste, atteint si le lecteur ami de l'érudition et de l'histoire ne s'est pas trop ennuyé après nous avoir suivi jusqu'au bout de ces deux volumes, et par-dessus tout, si, sur quelqu'un des points que nous y examinons, nous parvenons à contribuer, dans la limite de nos faibles forces, à l'avancement de la science.

En terminant cette préface, je dois exprimer ma profonde reconnaissance à tous ceux qui ont bien voulu m'aider, m'encourager, me conseiller et me corriger dans mon travail : à M. Vitet, dont le nom doit se trouver le premier sous ma plume en tête de la *Monographie de la Voie Sacrée*, comme en tête des *Recherches archéologiques à Éleusis*, et pour la même raison ; à M. le baron De Witte, le plus ancien ami et le constant collaborateur de mon père, dont l'affectueuse bienveillance ne m'a jamais fait défaut et m'a permis de trouver toujours auprès de lui pour mes études des avis vraiment paternels ; à M. Guigniaut, qui a consenti, avec une bonté dont je ne saurais assez le remer-

cier, à vouloir bien lire les épreuves de mes deux volumes, que j'étais heureux de pouvoir soumettre à son jugement si plein d'autorité; enfin à mon ami M. Emmanuel Rey, qui a eu l'extrême complaisance de dessiner lui-même, avec le talent qu'on lui connaît, en partie d'après mes propres notes et en partie d'après les levés topographiques de l'état-major bavarois, la carte qui accompagne cet ouvrage.

---





# MONOGRAPHIE

DE LA

## VOIE SACRÉE ÉLEUSINIENNE

DE SES MONUMENTS ET DE SES SOUVENIRS.

---

### CHAPITRE PREMIER.

LA PORTE DIPYLE ET SES TOMBEAUX.

Nous ne ferons pas commencer notre étude topographique à l'*Eleusinium de la ville*, τὸ ἐν ἄστει Ἐλευσίνιον (1), d'où la procession des mystes lors des grandes Éleusines prenait son point de départ (2). Pour déterminer d'une manière exacte l'emplacement très-controversé de cet édifice, il nous faudrait aborder le si difficile problème de la situation de l'Agora d'Athènes, sur lequel il existe autant d'opinions que d'auteurs qui s'en soient occupés. Un jour peut-être essayerons-nous, après tant d'autres, de découvrir quelques lumières pour la solution de ce problème;

---

(1) Lysias, *Contr. Andocid.* 4. — Xenoph. *De re equestr.* 1, 1. — Bæckh, *Corp. inscr. graec.* n° 71.

(2) Hesych. ν° Διαγόρας. — Schol. ad Aristoph. *Ran.* v. 323

mais il demanderait trop de place pour être ici examiné, et nous nous bornerons à renvoyer le lecteur à ce que nous avons dit, dans le Commentaire des inscriptions trouvées dans nos fouilles (1), des motifs qui nous porteraient à identifier l'emplacement de l'Eleusinium d'Athènes avec celui de la cathédrale moderne, comme le fait, aussi bien que nous, M. Rhangabé.

Le seul renseignement positif que nous aient transmis les anciens sur la situation de ce temple se trouve dans un passage de Xénophon (2), d'où résulte qu'il était placé à l'extrémité de l'Agora opposée à celle où se terminait la rue des Hermès (3). On peut conclure du même passage que tout auprès de l'Eleusinium se trouvait l'autel des douze Grands Dieux, qui jouait à Athènes le même rôle que le *milliaire doré* à Rome (4), et où commençait officiellement la Voie Sacrée, puisque c'est de ce point qu'Hérodote (5) compte la longueur de la route entre Athènes et Olympie, dont la voie d'Éleusis formait le premier tronçon.

C'est de l'extrémité opposée à celle où était l'Eleusinium et du voisinage des Hermès que devait partir cette large rue du Céramique Intérieur dont parle Tite-Live (6), laquelle menait de l'Agora à la porte Dipyle avec un alignement si direct, que de la place les citoyens pouvaient apercevoir l'entrée de la ville, *ut et*

---

(1) P. 400.

(2) *Hipparchic.* III, 2.

(3) Voy. Ch. Lenormant, *Mém. de l'Acad. des Inser.* t. XXI, part. I, p. 111.

(4) Bœckh, *Corp. insc. graec.* t. I, p. 32.

(5) II, 7.

(6) XXXI, 24.

*oppidani dirigere aciem a foro ad portam possent.* Mais il ne semble pas que les mystes, qui cependant sortaient par le Dipyle, suivissent cette voie directe en partant de l'Eleusinium. Après avoir traversé l'Agora dans sa plus grande longueur en chantant des hymnes à Iacchus (1), on est en droit de supposer, avec M. Preller (2), qu'ils gagnaient la rue des Portiques, par où commence l'itinéraire de Pausanias à son entrée dans la ville, en venant du Pirée, et qu'ils allaient chercher la statue du dieu dans le temple qu'on appelait Ἰακχεῖον (3), et où se voyaient les images des différents personnages de la triade mystique d'Éleusis (4).

Auprès de l'Ἰακχεῖον, et tout à côté de la porte Piraique, se trouvait le Πομπεῖον, ou édifice destiné à la préparation des processions sacrées (5). Les mystes devaient s'y rendre et y organiser définitivement leur cortège, car Pausanias remarque que l'on préparait en ce lieu toutes les grandes pompes religieuses, aussi bien celles qui avaient lieu annuellement, les Éleusinies, que celles qui se célébraient à un plus long intervalle, les Panathénées, οἰκοδόμημα ἐς παρασκευὴν τῶν πομπῶν, ἃς πέμπουσι τὰς μὲν ἀνὰ πᾶν ἔτος, τὰς δὲ καὶ χρόνον διαλείποντες. La petite église d'Ἁγία Παρασκευή, entre la route actuelle du Pirée et la Colline des Nymphes, semble occuper l'emplacement du Πομπεῖον (6), et son vocable doit conserver les

(1) Hesych. v° Διαγόρας. — Schol. ad Aristoph. Ran. v. 323.

(2) *De via sacra*, disp. I, p. 6.

(3) Plutarch. *Aristid.* 27. — Alciph. *Epist.* III, 59.

(4) Pausan. I, 2, 4.

(5) *Ibid.*

(6) Rhangabé, Λόγος ἐκφωνηθεὶς κατὰ τὴν ἐπέτειον ἐορτὴν τῆς τοῦ Ὁλωνεῖου Πανεπιστημίου καθιδρύσεως τῇ 20 Μαΐου 1861, p. 6.

traces de l'antique destination ἐς προρρασκευὴν τῶν πομπῶν. De là la procession des initiés traversait le Céramique Intérieur (1), non plus probablement par la rue principale entre l'Agora et le Dipyle, mais par quelque rue parallèle aux remparts, et sortait enfin de la ville en franchissant cette porte à laquelle Pausanias (2) commence sa description de la Voie Sacrée.

C'était, dit Tite-Live (3), la plus grande et la plus large de toutes les portes de la ville, celle où aboutissaient les routes les plus importantes, *porta ea, velut in ore urbis posita, major aliquanto patentiorque quam ceterae est, et intra eam extraque latae sunt viae*. Originellement elle s'appelait Θριάσια Πύλαι (4), d'après le dème de Thria dont le territoire occupait la plus grande partie de la plaine où était située Éleusis. Plus tard, elle reçut le nom de Δέπυλον, ou « Double Porte (5), » soit parce qu'elle avait été reconstruite avec deux ouvertures, soit simplement parce qu'elle donnait accès à la fois aux deux voies d'Éleusis et de l'Académie. Comme elle faisait la séparation entre les deux Céramiques, intérieur et extérieur (6), on la désignait aussi quelquefois par l'appellation de Κερραμεικαὶ πύλαι (7). Comme elle donnait accès dans la Voie Sacrée, on l'appelait encore la Porte Sacrée, Ἱερὰ πύλη (8).

(1) Schol. ad Aristoph. Ran. v. 401.

(2) I, 36, 3.

(3) XXXI, 24.

(4) Plutarch. Pericl. 30. — Harpocrat. v° Ἀνθεμόκριτος.

(5) Plutarch. Pericl. 30. — Polyb. XVI, 25, 7. — Lucian. Scyth. 2 ; Navig. 17. — Tit. Liv. XXXI, 24.

(6) Thucyd. VI, 57.

(7) Hesych. v° Δημιάσι πύλαις.

(8) Plutarch. Syll. 14.

Enfin nous trouvons dans Hésychius (1) l'épithète populaire de Δημιάδες πόλαι, ou « Porte des prostituées, » s'appliquant à la même entrée de la ville. Elle provenait de cette circonstance, relatée par un grand nombre d'auteurs (2), que la portion du Céramique Intérieur avoisinant immédiatement le Dipyle était la station la plus ordinaire des prostituées d'Athènes. M. Pittakys (3) a cru retrouver des vestiges de ce fait dans quelques dédicaces à Vénus, qu'il donne comme exhumées auprès du Dipyle; mais le savant éphore des antiquités d'Athènes a évidemment confondu ses notes en cet endroit. Comme l'a déjà fait remarquer avant nous M. Rhangabé (4), les inscriptions publiées par M. Pittakys ne peuvent provenir du lieu auquel il les attribue, puisque ce sont celles mêmes que nous retrouverons plus loin sur le rocher du temple de Vénus, dans le défilé de Daphni.

L'église d'Ἁγία Τριὰς, située sur le flanc gauche de la route moderne d'Éleusis, sur une petite hauteur, peu après l'endroit où elle se sépare de la route du Pirée, a été généralement considérée depuis Gell (5) comme occupant l'emplacement du Dipyle. Que la porte fût située dans la direction de cette église, c'est ce qui est rendu certain : 1° par la direction d'un fragment du pavé de voie antique, qui se voyait à quelques pas plus loin au temps de l'auteur de l'*Iti-*

(1) Hesych. v° Δημιάσι πόλαις.

(2) Aristoph. *Ran.* v. 1125; *Equit.* v. 769 et Schol. *ad h. l.* — Lucian. *Dial. meretric.* 4. — Suid. v° Κεραμεικοί — Hesych. v° Κεραμεικὸς et Δημιάσι πόλαις.

(3) *L'ancienne Athènes*, p. 508.

(4) *Antiquités helléniques*, t. II, p. 737.

(5) *Itinerary of Greece*, p. 30.

*néraire de la Grèce*, mais que les travaux de la route moderne ont fait disparaître ; 2° par la découverte faite en 1860, derrière l'église d'Ἁγία Τριὰς et au pied des murailles antiques, d'un énorme amoncellement d'ossements humains s'étendant depuis cette église jusqu'à la route royale du Pirée. Ces ossements, qui remontaient certainement à l'antiquité et se trouvaient mêlés aux débris provenant des anciennes manufactures de poterie du Céramique, étaient ceux d'individus enfouis pêle-mêle et à la hâte à la suite de quelque massacre survenu tout auprès. On ne saurait hésiter à y voir, avec les archéologues athéniens, ceux des citoyens égorgés en si grand nombre dans le Céramique, et particulièrement aux environs du Dipyle, par les soldats de Sylla, lorsqu'ils entrèrent dans la cité de Minerve par une brèche ouverte entre cette porte et la Porte Piraïque (1). En effet, les corps de ces victimes durent être portés en dehors de la ville pour ne pas la souiller, mais enterrés sans honneur dans de vastes fosses communes, et cela tout à côté du Dipyle, car ils étaient en trop grand nombre pour être transportés à quelque distance.

C'est donc à tort que le colonel Leake (2), seul, du reste, de son avis, a voulu enlever de ces environs l'indication de la Porte Thriasienne, et la placer à trois cents pas plus loin dans la direction du site actuel de l'École Polytechnique, là où le plan de Fauvel et celui qui a été publié dans le tome III des *Antiquités d'Athènes*, de Stuart, marquent les

---

(1) Plutarch. *Syll.* 14.

(2) *Topography of Athens*, 2<sup>e</sup> édition, pl. II.

fondations, aujourd'hui disparues, d'une autre porte. Celle-ci devait être en réalité, comme l'a déjà supposé M. Rhangabé (1), celle qu'on appelait Ἡριαῖαι πύλαι (2), et dont les écrivains antiques ne déterminent pas l'emplacement. Le nom de « porte des tombeaux » (Ἡρία, *sépulcres* (3)) indique en effet une entrée de la ville qui conduisait, comme le Dipyle, dans le Céramique Extérieur, où était accumulée la plus grande masse des tombeaux athéniens.

Mais les dernières et splendides découvertes qui viennent d'être faites sous la butte que surmonte l'église d'Ἀγία Τριὰς, tout en confirmant ces résultats, ont prouvé que la muraille antique ne passait pas au point précis où s'élève cette église (4). Descendant de la colline rocheuse sur laquelle la chapelle dite de Χαλκιδῶρι indique encore le site du monument du héros Chalcodon (5), elle passait un peu plus au Nord-Est qu'on ne l'avait cru jusqu'à présent, et l'on est en droit de conjecturer avec une grande vraisemblance que le Dipyle, -qui n'a en réalité laissé aucun vestige, occupait environ l'endroit où actuellement la prolongation extérieure de la rue d'Hermès se divise dans les deux routes d'Éleusis et du Pirée.

A peine au sortir de la porte commençait des deux côtés de la route une série de magnifiques tombeaux. Ce que la Voie Appienne et la Voie Latine étaient pour les habitants de Rome, les deux routes qui, partant

(1) Λόγος κατὰ τὴν ἐορτὴν τοῦ Πανεπιστημίου, p. 8.

(2) Harpocrat. et Etymol. Magn. v° Ἡρία.

(3) Homer. *Iliad.* Ψ, v. 126. — Demosth. *Contr. Eubulid.* p. 1319.

(4) Voy. Rhangabé, dans l'Εὐνομία du 31 mai / 11 juin 1863.

(5) Pausan. I, 2, 4. — Plutarch. *Thes.* 27; *Syll.* 14.



également du Dipyle et traversant le Céramique Extérieur, conduisaient l'une à Éleusis et l'autre à l'Académie, l'étaient pour les habitants d'Athènes. La sépulture sur ces deux voies était considérée comme particulièrement honorable, et les monuments funéraires les plus riches et les plus importants s'échelonnaient sur leur parcours. Polémon, dans son ouvrage, devait décrire tous ceux des tombeaux situés sur la Voie Sacrée qui se recommandaient par leur splendeur ou par le nom des personnages dont ils couvraient la cendre; mais Pausanias n'en cite malheureusement qu'un très-petit nombre.

Immédiatement après le Dipyle, il mentionne ceux d'Anthémocrite et de Molottus (1).

Anthémocrite était un héraut dont la mort avait déterminé l'explosion définitive de la guerre du Péloponnèse, encore possible à éviter. Les Athéniens l'avaient envoyé à Mégare porter aux habitants de cette ville la défense de cultiver les champs sacrés d'Éleusis, appelés *ἱερὰ ὄργα*, dont ils avaient usurpé une partie. Déjà très-irrités contre Athènes, à cause des obstacles qu'elle opposait à leur commerce et du joug qu'elle faisait peser sur eux, les Mégariens, au lieu d'écouter Anthémocrite, le mirent à mort, en dépit du droit des gens et de la sanction religieuse qui couvrait la personne des hérauts. Outrés de cette impiété, les Athéniens déclarèrent la guerre aux gens de Mégare, que secoururent les Péloponnésiens, et portèrent un décret d'après lequel les généraux de la république en entrant en fonctions devaient prêter

---

(1) I, 36, 3.

le serment de ravager au moins deux fois par année le territoire de Mégare (1). Plutarque (2) et Harpocracion (3) signalent, comme Pausanias, le monument sépulcral d'Anthémocrite touchant à la porte Thriasienne, et une phrase de Lysias, citée par Harpocracion, nous apprend qu'il était surmonté de la statue de ce héraut. Nous ne serions pas éloignés de croire que c'est le tombeau d'Anthémocrite, qui devait, par suite de la nature même du personnage dont il renfermait les cendres, avoir un caractère sacré, dont l'emplacement est occupé par l'église d'Ἀγία Τριάς, bâtie, comme il est facile de le voir, sur le massif d'un grand monument funéraire de forme carrée, que Gell a pris pour une des tours dont le Dipyle était flanqué.

Quant à Molottus, c'était le général qui avait été d'abord choisi par le peuple pour commander l'armée envoyée, en 354 avant Jésus-Christ, dans l'Eubée, au secours de Plutarque, tyran d'Érétrie, contre son rival Callias, tyran de Chalcis, allié de Philippe, roi de Macédoine (4); Molottus étant mort avant le départ de l'expédition, ce fut Phocion qui le remplaça, et qui, après avoir vaincu Callias à Tamynæ, se retourna contre Plutarque, coupable envers ses alliés athéniens d'une trahison, qu'il paya de la perte de son pouvoir (5).

Le monument de Molottus n'a pas laissé de traces, mais les excavations opérées, soit dans les dernières

(1) Plutarch. *Pericl.* 30. — Pausan. *loc. cit.*

(2) *Loc. cit.*

(3) Ὁ Ἀνθεμόκριτος.

(4) Pausan. I, 36, 3.

(5) Demosth. *De pac.* p. 53; *Philipp. III*, p. 125; *Contr. Mid.* p. 550, 557 et 579. — Æschin. *De fals. leg.* p. 50; *Contr. Ctesiph.* p. 66. — Plutarch. *Phoc.* 12 et 13.

années, soit au commencement de ce siècle, à l'époque où les touristes anglais, voyant l'Italie fermée par la guerre avec Napoléon, avaient dirigé leurs courses vers la Grèce, et exécutaient à l'envi des fouilles dans les tombeaux de la plaine d'Athènes pour en rapporter des souvenirs, ont fait voir combien les sépultures étaient pressées à ce début de la Voie Sacrée.

L'église de la Sainte-Trinité renferme deux stèles rondes en marbre bleu de l'Hymette décorées d'inscriptions :

1.

ΝΕΑΡΧΟΣ  
ΧΑΙΡΩΝΟΣ  
ΘΡΙΑΣΙΟΣ

*Νέαρχος Χαίρωνος Θριάσιος (1).*

C'est l'építaphe d'un homme originaire du dème de Thria, qui s'était fait enterrer sur le bord de la route conduisant au lieu de sa naissance.

2.

ΜΙΚΙΝΑΣ  
ΔΙΚΑΙΟΜΕΝΟΥ  
ΕΣΤΙΑΙΘΕΝ

*Μικίνας Δικαιομένου Ἐστιαίθεν (2).*

Le nom propre *Μικίνας* est nouveau. Le dème d'Hestiaia faisait partie de la tribu Égéide (3); il devait être situé dans le voisinage du Pirée, car Vesta, dont le

---

(1) Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1476.

(2) Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1457.

(3) *Corp. inscr. graec.* n° 115.

nom a fourni l'origine de celui d'Ἑστιαῖα, n'était honorée d'un culte spécial que dans cette partie de l'Attique (1), et de plus Suidas (2) et Harpocracion (3) rapportent que le dème en question n'était qu'à une petite distance de celui d'Ancylé, certainement voisin du Pirée (4).

Une dalle du pavement de la même église, en marbre bleu de l'Hymette, porte deux inscriptions, encore inédites, qui prouvent qu'à deux reprises elle a servi à recouvrir des tombeaux du voisinage.

3.

ΕΥΠΟΛΙΣ  
ΕΡΜΙΟΣ

Εὐπολῖς Ἑρμῖος.

Dans notre VII<sup>e</sup> chapitre nous nous occuperons de la situation du dème d'Hermus, qui était placé sur les bords de la Voie Sacrée.

4.

ΕΥ////////ΑΝΘΗΑΠΙCΤΩΝΟCΕ////////ΑΡΝΕΩΝ

Εὐ...άνθη ἈρίCτωνος ἐ[ξ Ἀχ]αρνέων.

La question de l'emplacement du célèbre dème d'Acharnæ au village actuel de Μενίδι nous a déjà

(1) Pausan. I, 18, 3.

(2) V<sup>o</sup> Τρικέφαλος.

(3) V<sup>o</sup> Τρικέφαλος.

(4) Alciphro. Epist. III, 43.

occupé dans le volume que nous avons consacré aux inscriptions d'Éleusis (1).

Au-dessous de ces deux épitaphes, la dalle sur laquelle nous les avons relevées porte une inscription byzantine de nature religieuse en huit vers, effacée par les pas des visiteurs de l'église et devenue aujourd'hui presque illisible.

Neuf autres inscriptions funéraires ont été, depuis l'établissement de la capitale à Athènes, trouvées dans les environs immédiats de ce point, et se remarquent encore presque toutes dans les maisons et les jardins du voisinage.

5.

ΔΑΜΙΟΣ  
ΔΑΜΟΦΙΛΟΥ  
ΚΥΘΗΡΙΟΣ

Δάμιος Δαμοφίλου Κυθήριος (2).

Sur une petite stèle ronde en marbre bleu de l'Hymette, servant aujourd'hui de borne dans la rue de Minerve.

Le dème de Κύθηρος ou Κύθηρρος appartenait à la tribu Pandionide (3). M. Ross (4), d'après un passage assez concluant de Pausanias (5), l'a placé dans la Mésogée, auprès de Gargettus. Le personnage désigné dans cette épitaphe, d'après la composition de son nom et de celui de son père, devait appartenir à la même famille

---

(1) P. 237. — Cf. Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 56.

(2) Ross, *Demen*, n° 114. — Ἐφημερίς ἀρχαιολογική, n° 617. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1529.

(3) *Corp. inscr. graec.* nos 128, 213 et 275.

(4) *Die Demen von Attika*, p. 80.

(5) VI, 22, 7.

que le Démonstrate et le Démonstratide, mentionnés dans les inscriptions relatives aux arsenaux du Pirée comme originaires de Cythérus (1).

6.

ΜΗΤΡΟΦΑΝΗΣ  
ΚΥΝΙΣΚΟΥ  
ΛΑΚΙΑΔΗΣ

Μητροφάνης Κυνίσκου Λακιάδης.

Sur une stèle ronde en marbre bleu de l'Hymette.  
Inédite.

Nous traiterons dans notre III<sup>e</sup> chapitre du dème des Laciades, qui était situé sur la Voie Sacrée. Une inscription funéraire, conservée au portique d'Hadrien (2), mentionne un personnage du même dème, nommé Métrodore. Celui de notre stèle en était peut-être un parent.

7.

ΑΓΩ  
ΑΠΟΛΛΟΔΩΡΟΥ  
ΛΑΜΠΤΡΕΩΣ  
ΘΥΓΑΤΗΡ  
ΟΛΥΜΠΙΟΔΩΡΟΥ  
ΟΤΡΥΝΕΩΣ  
ΓΥΝΗ

Ἀγώ, Ἀπολλοδώρου Λαμπτρέως θυγάτηρ, Ὀλυμπιοδώρου  
Ὀτρυνέως γυνή (3).

Sur une stèle ronde en marbre bleu de l'Hymette.

---

(1) Bœckh, *Urkunden über Seewesen der Athen*. n<sup>o</sup> 14, 16 et 17.

(2) Ross, *Demen*, n<sup>o</sup> 115. — Ἐφημ. ἀρχ. n<sup>o</sup> 620. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n<sup>o</sup> 1530.

(3) Ross, *Demen*, n<sup>o</sup> 144. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n<sup>o</sup> 1581.

Ἄγω est un nom propre jusqu'à présent sans autre exemple. Le dème de Lamptra était rangé dans la tribu Érechthéide, et se divisait en deux parties, Λάμπτρα καθύπερθεν et Λάμπτρα ὑπένερθεν (1). La première de ces deux localités se reconnaît avec certitude dans le village ruiné de Λαμπρίνα, au-dessus de Βάρι (l'antique Anagyrus), dans la direction du cap Sunium (2). La position de Lamptra inférieure est plus douteuse. Le colonel Leake (3) l'a placée aux ruines autour de l'église d'Ἅγιος Δημήτριος, qui se voient sur la côte immédiatement après Vari, au point même où débouche à la mer la vallée dont le sommet est occupé par Λαμπρίνα. Mais le témoignage formel de Strabon (4), disant que, sur le bord de la mer, après Anagyrus venait d'abord Thoræ, puis Lamptra inférieure, oblige à s'écarter de cette opinion, séduisante au premier abord, et à voir, avec M. Hanriot (5), Thoræ dans Ἅγιος Δημήτριος, puis Lamptra dans les ruines de Θυνίνα, sises un peu plus vers le Sud, et où M. Leake reconnaissait Thoræ. Dans la suite de notre travail, nous aurons l'occasion de nous occuper du dème d'Otryné et de sa situation.

8.

ΣΩΣΙΣΤΡΑΤΟΣ  
ΑΡΙΣΤΟΔΗΜΟΥ  
ΠΑΜΝΟΥΣΙΟΣ

Σωσίστρατος Ἀριστοδήμου Παμνούσιος (6).

(1) *Corp. inser. graec.* n<sup>os</sup> 102, 125, 157, etc. — Hesych. v<sup>o</sup> Λάμπτρεῖς.  
— Harpocrat. a. h. v. — Phot. a. h. v.

(2) Leake, *Demi of Attika*, 2<sup>e</sup> édition, p. 60.

(3) *Loc. cit.*

(4) IX, p. 398.

(5) *Recherches sur les dèmes*, p. 219.

(6) Pittakys, *L'ancienne Athènes*, p. 508. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n<sup>o</sup> 1616.

La position de Rhamnus est trop bien connue pour que nous nous arrêtions à en parler. Ce dème était de l'Éantide (1).

9.

ΑΓΟΛΛΟΔΩΡ  
ΕΙΣΙΔΩΡ  
ΒΗΡΥΤΙΑ  
ΑΛΕΞΑΝ  
ΣΟΥΝΙΕ  
ΓΥΝΙ

Ἀπολλοδώρ[α] Εἰσιδώρ[ου] Βηρυτία, Ἀλεξάν[δρου] Σουνιέ[ως]  
γυν[ή]. (2).

Sur une stèle ronde en marbre bleu de l'Hymette.

Sunium est encore un des points incontestables de la topographie de l'Attique, et les belles ruines du temple de Minerve en font le but des courses de tous les voyageurs en Grèce. La femme dont nous avons ici l'inscription, mariée plus tard à un citoyen du dème de Sunium, était née à Béryte, sur la côte de Phénicie, aujourd'hui Beyrouth.

10.

ΒΑΚΧΙΟΣ  
ΑΓΟΛΛΩΝΙΟΥ  
ΤΑΡΣΕΥΣ

Βάκχιος Ἀπολλωνίου Ταρσεύς (3).

Sur une stèle ronde en marbre bleu de l'Hymette.

(1) *Corp. inscr. graec.* n<sup>os</sup> 124, 172, etc.

(2) Ἐφημ. ἀρχ. n<sup>o</sup> 1634. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n<sup>o</sup> 1623.

(3) Rhangabé, *Ant. hellén.* n<sup>o</sup> 1632.



Le dème de Ταρσός n'est connu que par les inscriptions. Il faisait partie de la tribu Ptolémaïde (1), et on en ignore absolument la situation. Peut-être avait-il reçu son nom en souvenir de Tarse en Cilicie, conquise par le roi Antigone, premier éponyme de la tribu à laquelle ce dème avait été attribué.

41.

ΗΔΥΤΙΟΝ  
ΧΑΙΠΕΟΥ

Ηδύτιον Χαίπεου (2).

Sur une stèle ronde en marbre de l'Hymette.

La forme neutre du nom de cette femme, indice assez ordinaire d'une origine servile, l'absence d'indication de patrie et le rapport de la composition du nom avec celui de Ηδεΐα, fréquemment donné à des courtisanes (3), peuvent faire croire avec beaucoup de vraisemblance qu'il s'agit ici du tombeau de quelqu'une de ces beautés faciles qui attendaient les étrangers aux environs du Dipyle. On trouve aussi Ηδίστην (4) et Ηδύλιον (5) comme noms propres de personnes de la même espèce.

(1) *Corp. inscr. graec.* n° 294.

(2) *Έφεμ. άρχ.* n° 1526. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1726.

(3) Plutarch, *Moral.* p. 1129.

(4) Plutarch, *Moral.* p. 843.

(5) *Mæc. ap. Anthol. Palat.* V, 133. — Cf. Plaut. *Cornicul.* fragm. 56, éd. Naudet.

12.

ΟΓΩΡΑ  
ΣΤΑΧΥΟΣ  
ΑΚΑΝΘΙΑ

Ὀπώρα Στάχυος Ἀκανθία (1).

Sur une stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Acanthe était une des villes les plus importantes de Macédoine. On remarquera le curieux assemblage des deux noms de cette femme qui s'appelait *un fruit*, et de son père qui s'appelait *un épi*.

13.

ΕΡΩΤΙ   
ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ  
ΜΙΛΗΣΙΑ  
ΑΣΚΛΗΠΙΑΔΟΥ  
ΜΙΛΗΣΙΟΥ  
ΓΥΝΗ

Ἐρώτι[ο]υ Δημητρίου Μιλησία, Ἀσκληπιάδου Μιλησίου γυνή (2).

Sur une stèle ronde en marbre bleu de l'Hymette.

Nous avons déjà remarqué, dans notre volume consacré aux inscriptions d'Éleusis, combien les épitaphes de Milésiens étaient multipliées dans l'Attique.

Dodwell (3) rapporte comme trouvées dans des fouilles faites par un Écossais, le docteur Macmichaël, immédiatement au sortir de la porte Dipyle, les quatre

(1) Ἐφημ. ἀρχ. n° 539. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1828.

(2) *Ibid.* n° 508. — *Ibid.* n° 1878.

(3) *Tour in Greece*, t. I, p. 415.

inscriptions suivantes, qui portent à dix-sept en tout le nombre des monuments épigraphiques fournis anciennement par cette portion du parcours de la Voie Sacrée.

14.

ΑΡΧΕΣΙΣ  
ΘΡΑΙΤΤΑ

Ἀρχεσις Θραῖττα (1).

Dodwell donne les deux lignes comme formant deux inscriptions séparées, mais M. Böeckh, avec toute raison, les a réunies en une seule. La désignation de l'origine des étrangers par leur peuple, et non par leur ville natale, est rare dans l'épigraphie attique. L'építaphe suivante en fournit un autre exemple.

15.

ΑΝΤΙΓΟΝΗ  
ΜΟΛΟΣΙΣ

Ἀντιγόνη Μολοσ[σ]ίς (2).

16.

ΑΡΜΟΔΙΑ  
ΚΥΝΙΑ  
ΟΜΟΛΩΙΧΟΥ  
ΓΥΝΗ

Ἀρμόδια Κυνία, Ὁμολώχου γυνή (3).

Cynus était une ville de la Locride (4).

---

(1) *Corp. inscr. graec.* n° 854.

(2) *Ibid.* n° 874.

(3) *Ibid.* n° 862.

(4) Strab. IX, p. 293. — Tit. Liv. XXVIII, 6. — Plin. IV, 7. — Pomp. Mel. II, 3.

17.

ΝΙΚΑΝΔΡΟΣ  
ΑΣΚΛΗΠΙΑΔΟΥ  
ΚΤΑΕΝΝΙΤΗΣ

Νίκανδρος Ἀσκληπιάδου Κτ...νίτης (1).

Il y a évidemment ici une erreur dans la copie de Dodwell. ΚΤΑΕΝΝΙΤΗΣ ne se rapporte à aucun nom de ville grecque connue. Peut-être faut-il corriger ΚΤΑΜΕΝΙΤΗΣ, de Ctemenæ dans la Thessalie (2) ?

C'est au même point qu'a été tirée de terre, en 1810, une des plus belles stèles funéraires qui se conservent dans les collections archéologiques d'Athènes. Haute de 1<sup>m</sup>,75 et sculptée dans un bloc de marbre du Pentélique, elle montre, sous un fronton soutenu par deux pilastres carrés d'ordre dorique, et dont l'architrave porte l'inscription

18.

ΦΡΑΣΙΚΛΕΙΑ

la figure d'une femme assise, les genoux enveloppés d'un manteau, le haut du corps vêtu d'une tunique transparente, sous laquelle se dessinent les formes opulentes de la poitrine, la tête penchée et exprimant la tristesse. Sa fille, encore tout enfant, s'appuie contre ses genoux. Debout devant elle, est une esclave drapée qui tient ouverte la pyxis carrée dans laquelle Phrasiclée va prendre les bijoux de sa dernière parure. La forme des lettres de l'inscription dénote l'époque de

---

(1) *Corp. inscr. graec.* n° 861.

(2) *Ptol.* III, 13, 44.

Philippe ou d'Alexandre. La sculpture, d'une perfection rare dans les monuments de cette catégorie, a encore le style de la grande époque, mais avec cette grâce délicate et un peu morbide qu'avait introduite l'école de Praxitèle. Brisée en deux morceaux, cette œuvre, vraiment de premier ordre, est maintenant à l'entrée de l'Acropole, derrière le petit poste d'invalides chargés de la garde des ruines. Stackelberg (1) en a publié une gravure qui ne rend qu'imparfaitement le charme du style. En 1860, j'en ai fait prendre un moulage, que l'on trouvera dans les galeries de notre École des Beaux-Arts.

C'est aussi dans un tombeau de la porte Thriasienne qu'a été découvert (2) le fameux vase Burgon actuellement au Musée Britannique, la plus ancienne amphore panathénaïque parvenue jusqu'à nous, dont l'inscription constitue un si précieux document sur l'état de la paléographie athénienne vers le vi<sup>e</sup> siècle avant notre ère (3). Un autre monument céramographique d'une grande importance est sorti de la même localité, au témoignage de Dodwell (4) et de Staekelberg (5) : c'est le beau vase à figures rouges, représentant Jupiter,  $\text{I}\text{E}\text{Y}\Sigma$ , debout devant un autel et recevant la libation de la Victoire,  $\text{NIKE}$ , sujet évidemment agonistique, publié d'abord par Stackelberg (6),

---

(1) *Die Gräber der Hellenen*, p<sup>l</sup>. I, n<sup>o</sup> 2.

(2) Dodwell, *Tour in Greece*, t. I, p. 455. — Fauvel, *Magasin encyclopédique*, 1813, t. V, p. 363, indique cependant un autre lieu de découverte.

(3) Millingen, *Anc. uned. mon. pl. I.* — *Corp. inscr. graec.* n<sup>o</sup> 33 — Rose, *Inscript. graec. vetust.* p. 14. — Franz, *Elem. epigr. graec.* n<sup>o</sup> 42.

(4) *Tour in Greece*, t. I, p. 457.

(5) *Gräber der Hellenen*, p. 15.

(6) *Ibid.* pl. XVIII.

puis par MM. Ch. Lenormant et de Witte (1). Au revers, étaient figurées Junon et Hébé.

Du reste, la vénération attachée à la Voie Sacrée y avait multiplié les sépultures jusqu'à ce point de son étendue, bien avant que l'enceinte de la ville n'eût été établie à la distance où la placèrent Thémistocle et Cimon. Les vases figurés dans la planche IX de l'ouvrage de Stackelberg proviennent tous de tombes voisines de l'église d'Ἀγία Τριάς. Ils appartiennent à la catégorie que M. de Witte a nommée *vases de style primitif* (2). Les monuments de cette catégorie découverts à Santorin et à Milo (3) peuvent être attribués avec certitude à une antiquité de dix, ou même de douze et treize siècles avant l'ère chrétienne. A Athènes, M. Burgon en a trouvé dans des tombeaux sur le flanc Sud de l'Acropole (4). Comme il était absolument contraire aux usages religieux des Grecs de placer des sépultures dans l'intérieur des villes, on doit conclure de ce fait que les poteries peintes de travail tout à fait primitif indiquent, sur le sol athénien, l'époque où la ville était encore exclusivement renfermée dans l'enceinte de Cécrops, ou du moins celle où elle ne s'étendait encore que sur un seul des côtés du rocher de l'Acropole.

Mais quelques résultats qu'eussent déjà produit ces recherches anciennes, ils n'approchaient pas de ceux

(1) *Élite des monuments céramographiques*, t. I, pl. XIV.

(2) *Gazette des Beaux-Arts*, t. XIV, p. 265.

(3) *Bullet. de l'Inst. arch.* 1829, p. 126. — Gerhard, *Ann. de l'Inst. arch.* t. IX, p. 134. — A. Brongniart et Riocreux, *Description du musée céramique de Sèvres*, pl. XIII.

(4) Samuel Birch, *History of ancient pottery and porcelain*, t. I, p. 256.

qui, cette année même, ont définitivement illustré le monticule de l'Ἀγία Τριάς. Dans le mois de mai 1863 un paysan, cherchant du sable dans la partie occidentale de ce monticule, rencontra le sommet de tombeaux antiques encore en place, et une fouille régulière, immédiatement organisée sur le point où il venait de faire cette découverte, amena le déblaiement d'une série de monuments funéraires, qui, par leur beauté et leur conservation, surpassent tout ce qu'on avait trouvé dans l'Attique en fait de restes du même genre (1). Malgré la crise révolutionnaire que traversait en ce moment la Grèce, l'attention publique se détourna des débats orageux de l'Assemblée Constituante, des préoccupations relatives à l'installation de la nouvelle monarchie, des dangers de luttes à main armée entre les partis qui se disputaient le pouvoir et allaient peu de jours après ensanglanter les rues d'Athènes, pour se porter exclusivement pendant quelques jours sur cette découverte pacifique et sur les lumières nouvelles qu'elle fournissait à la science; car les Grecs d'aujourd'hui sont, comme leurs ancêtres, avides, avant tout, des choses du savoir et de l'intelligence. Ils ont une passion vraiment digne d'estime pour les monuments de leurs ancêtres, et, dans ces pierres pour lesquelles les Turcs avaient un si pro-

---

(1) Sur ces monuments, voy. Rhangabé, dans l'Εὐνομία du 31 mai/12 juin et du 4/16 juin 1863. — Carle Wescher, *Revue archéologique*, nouv. sér. t. VIII, p. 16-20; p. 82-84; p. 89-92; p. 351-357; pl. XII, XIII et XV. — Logiotatidis, dans la Χρυσάλλis du 13/25 juin 1863. — Rhousopoulos, dans l'Ἐφημερίς ἀρχαιολογική, nouv. sér. t. I, p. 279-284; p. 295-301; pl. XLIII et XLIV. — Nous avons puisé de nombreux renseignements dans les notices de ces quatre érudits et nous les avons complétés par nos propres observations sur les monuments originaux pendant notre dernier séjour à Athènes, en septembre et octobre 1863.

fond mépris, ils savent lire les titres de noblesse de la race à laquelle ils se font gloire d'appartenir.

Les tombeaux découverts en mai 1863 sont disposés sur une seule ligne, qui formait le côté gauche de la Voie Sacrée, et en indiquent la direction précise.

L'attention est tout d'abord attirée par un groupe de trois tombeaux de famille remontant, d'après la forme des lettres de leurs inscriptions, aux premiers temps de l'époque macédonienne.

Au centre de ce groupe est une grande stèle plate et étroite en marbre pentélique, haute de 4 mètres, surmontée d'un acrotère du travail le plus élégant, et fixée au-dessus d'une base rectangulaire (1). Elle est ornée de deux rosaces sculptées en relief, au-dessous desquelles on lit l'inscription suivante, qui contient l'épithaphe de deux frères :

19.

ΑΓΑΘΩΝ  
ΑΓΑΘΟΚΛΕΟΥΣ  
ΗΡΑΚΛΕΩΤΗΣ  
ΣΩΣΙΚΡΑΤΗΣ  
ΑΓΑΘΟΚΛΕΟΥΣ  
ΗΡΑΚΛΕΩΤΗΣ (2)

Ἀγάθων Ἀγαθοκλέους Ἡρακλεώτης.  
Σωσικράτης Ἀγαθοκλέους Ἡρακλεώτης.

A droite de cette stèle s'élève un monument plus

(1) *Rev. arch.* nouv. sér. t. VIII, pl. XIII, n° 3.

(2) Nous continuons à appliquer à ces inscriptions la série des numéros d'ordre par lesquels nous avons désigné les inscriptions plus anciennement découvertes aux environs de la Porte Dipyle.



petit, d'une forme qui ne s'était pas encore rencontrée jusqu'à présent, mais dont un second exemple a été découvert tout à côté. C'est un édicule de 2 mètres environ de hauteur, en marbre gris de l'Hymette, composé d'une niche carrée que flanquent deux anses d'un style très-pur, surmontées d'une frise, et d'une corniche décorée à son sommet d'un certain nombre de petits ornements, placés à distances égales et taillés en antéfixes (1). Sur la frise est l'inscription :

ἈΓΑΘΩΝ ΑΓΑΘΟΚΛΕΙΟΥΣ  
20. ἩΡΑΚΛΕΙΩΤΗΣ

ΑΓΑΘΩΝ  
ΑΓΑΘΟΚΛΕΙΟΥΣ  
ΗΡΑΚΛΕΙΩΤΗΣ

Ἀγάθων Ἀγαθοκλείους Ἡρακλειώτης.

Ce tombeau était donc spécialement consacré au souvenir de l'un des deux frères dont la mention est réunie sur la stèle voisine.

Le génitif Ἀγαθοκλείους pour Ἀγαθοκλέους est, comme l'a remarqué M. Wescher, une forme tout à fait insolite. Quant à Ἡρακλειώτης, avec la diphthongue ει, c'est la plus ancienne forme de l'ethnique d'Ἡρακλεία, celle qui se rencontre constamment dans les inscriptions d'Athènes antérieures à l'archontat d'Euclide (2), et qu'Étienne de Byzance (3) cite conjointement avec la forme Ἡρακλειώτης. Les manuscrits de Thucydide, de Xéno-

(1) *Rev. arch. nouv. sér.* t. VIII, pl. XII, n<sup>os</sup> 2, 7 et 9; pl. XIII, n<sup>os</sup> 1 et 2.

(2) Voyez un exemple dans Rhangabé, *Ant. Hellén.* n<sup>o</sup> 260.

(3) V<sup>o</sup> Ἡρακλεία.

phon, de Platon offrent toujours cette dernière orthographe. Peut-être dans l'inscription qui nous occupe, l'emploi de la forme Ἡρακλειώτης, après qu'elle avait cessé de figurer dans l'usage ordinaire, et celui du génitif Ἀγαθοκλείους, constituent-ils des particularités caractéristiques du dialecte ionique. La patrie d'Agathon et de Sosicrate serait alors Héraclée d'Ionie (1). En tous cas, il est impossible d'admettre la conjecture proposée sous une forme très-dubitative, il est vrai, par l'illustre M. Böckh (2) pour expliquer la multiplication extraordinaire des épitaphes d'Ἡρακλειῶται à Athènes et dans toute l'Attique, conjecture qui conclurait à l'existence d'un dème appelé Ἡρακλεία ou Ἡράκλειον. En effet, la plupart du temps l'épithète Ἡρακλειώτης accompagne des noms propres étrangers à l'Attique, et jamais cet adjectif ethnique ne s'est rencontré dans les inscriptions appliquées à un personnage dans lequel on soit obligé de reconnaître sans hésitation un citoyen d'Athènes, comme un archonte, un prytane ou un soldat levé sur les catalogues publics (3).

Mais l'intérêt principal du tombeau d'Agathon ne réside pas dans son inscription. Ce qui en fait un monument du premier ordre pour l'histoire de l'art, ce sont les peintures dont il est encore orné, non que la cause de l'architecture polychrome, décidément gagnée auprès de tous ceux qui ont étudié les ruines de la Grèce, ait besoin de démonstrations nouvelles, mais parce que l'on n'avait pas encore rencontré sur le sol

---

(1) Strab. XIV, p. 437. — Plin. *Hist. nat.* V, 29. — Ptol. V, 2, 9.

(2) *Corp. inscr. graec.* t. I, p. 522.

(3) Voy. Rhangabé, dans l'Ἐθνομία du 31 mai / 12 juin 1863.

hellénique un monument qui eût conservé dans un état aussi complet, et avec des couleurs aussi vives, des traces de toutes les parties de sa décoration peinte. Le plafond de la niche présente des caissons de formes diverses, disposés de manière à faire paraître le monument beaucoup plus grand, avec une habileté de perspective qui rappelle les tours de force exécutés en ce genre par certains artistes italiens du xvi<sup>e</sup> siècle, entre autres celui que les *ciceroni* font admirer aux touristes dans le palais Spada, à Rome. De larges bandes jaunes, formant des carreaux réguliers et imitant les poutres d'un plafond, dérobent à la vue une partie de ces caissons, qui paraissent ainsi rejetés dans l'éloignement, de telle façon que chacun d'eux ne montre que le quart de sa surface (1). La paroi du fond, dans laquelle on remarque un trou de scellement qui devait servir à fixer une offrande en métal, était également peinte. Mais on n'y remarque plus que des traces fugitives de couleur, parmi lesquelles on croit reconnaître le tracé de la bordure rouge des chlamydes de deux personnages debout côte à côte. S'il en est ainsi, la peinture de cette partie du monument aurait représenté les deux frères mentionnés dans la stèle collective. Enfin les ornements de la corniche offrent aux regards des vestiges évidents de coloration.

Ce monument et un autre du même genre découvert tout à côté, dont nous nous occuperons bientôt, viennent entièrement confirmer l'opinion émise par Letronne (2) sur les tombeaux peints dont parle Pausanias. Raoul

---

(1) *Rev. arch. nouv. sér.* t. VIII, pl. XII, n° 8.

(2) *Lettres d'un antiquaire à un artiste*, p. 226-252.

Rochette (1) avait supposé que le Périégète de la Grèce faisait allusion à des chambres sépulcrales décorées de peintures à l'intérieur, comme on en a trouvé dans un grand nombre de nécropoles de l'Étrurie. Mais l'auteur des *Lettres d'un antiquaire à un artiste* fit remarquer avec justesse que dans ce cas les peintures n'auraient pu être visibles qu'après la violation du tombeau, et que Pausanias parle de sépultures intactes et non violées. Il était donc impossible d'admettre une autre hypothèse que celle d'après laquelle les peintures auraient été exécutées à l'extérieur, sur de petits monuments placés au-dessus des tombeaux. Les fouilles de l'Ἀγία Τριάς sont venues fournir deux exemples de ce genre de monuments funéraires, dont la critique de Letronne avait par avance deviné l'existence.

Il suffit, du reste, de relire les passages où Pausanias parle de tombeaux peints, pour voir qu'il s'y agit bien évidemment de monuments comme celui d'Agathon. Le premier se rapporte à une sépulture située sur la route de Bura à Égire, en Achaïe, à peu de distance du Crathis : « A droite de la route est un tombeau, et sur  
« ce monument, ἐπὶ τῷ μνήματι, vous voyez un homme  
« debout auprès de son cheval, peinture presque effa-  
« cée, ἀμυδρὸν γραφήν (2). » A propos de Tritæa d'Achaïe, le Périégète dit encore : « Avant d'entrer dans la ville,  
« on voit un monument de marbre blanc, remarquable  
« sous d'autres rapports, mais principalement pour les  
« peintures qui sont sur le tombeau, καὶ οὐχ ἥκιστα ἐπὶ

(1) *Journal des Savants*, 1833, p. 275, 279 et 369. — *Peintures antiques inédites*, p. 423 et suiv.

(2) Pausan. VII, 25, 13.

« ταῖς γραφαῖς αἱ εἰσιν ἐπὶ τοῦ τάφου, ouvrage de Nicias(1);  
« savoir : une femme jeune et belle assise sur un siège  
« d'ivoire; devant elle est une suivante tenant un pa-  
« rasol, et un jeune homme debout, encore imberbe,  
« vêtu d'une tunique avec une chlamyde jetée par-  
« dessus; près de lui un esclave, portant des javelots,  
« tient en laisse des chiens de chasse. Nous n'avons pu  
« savoir le nom des deux personnages, mais tout le  
« monde peut présumer qu'un mari et sa femme ont  
« reçu là leur sépulture commune(2). » Ce Nicias, que  
Pausanias, dans un autre endroit (3), dit avoir été le  
meilleur peintre de son temps (4), paraît avoir eu, du  
reste, une véritable spécialité pour la peinture des  
tombeaux, car Pline (5) cite parmi ses ouvrages les  
plus remarquables la décoration d'un monument fu-  
néraire d'Éphèse, *Ephesi vero est Megabyzi sacerdotis  
Ephesiae Dianae sepulcrum*. Le troisième passage de  
Pausanias se trouve dans sa description de la nécropole  
de Sicyone : « En continuant de marcher et en se dé-  
« tournant comme pour aller à la ville, on voit le  
« tombeau de Xénodice, femme morte en couches; il  
« n'est pas fait selon l'usage du pays (6), mais de la

---

(1) Sur cet artiste, qui florissait vers la cxviii<sup>e</sup> olympiade, voy. Sillig, *Catalogus artificum*, p. 296 et suiv.

(2) Pausan. VII, 22, 6.

(3) I, 29, 15.

(4) Voy. Letronne, *Lettres d'un antiquaire à un artiste*, p. 463.

(5) *Hist. nat.* XXXV, 40.

(6) Ceci se rapporte à ce que le Périégète disait quelques lignes plus haut (II, 7, 2) : « Quant aux Sicyoniens, ils enterrent le plus souvent d'une  
« manière semblable à celle-ci : après avoir mis le corps en terre, ils con-  
« struisent dessus une base en pierre, surmontée de colonnes qui suppor-  
« tent un faite disposé comme les frontons, principalement ceux des temples.  
« Ils n'y placent aucune inscription; ils se contentent de prononcer le nom

« manière qui convenait le mieux pour y placer la  
« peinture (1), πεποιήται δὲ οὐ κατὰ τὸν ἐπιχώριον τρόπον,  
« ἀλλ' ὡς ἂν τῇ γραφῇ μάλιστα ἀρμόζοι. Cette peinture est  
« digne d'être vue autant qu'aucune autre (2). »

Il est facile de rassembler un assez grand nombre d'autres textes relatifs à cet emploi de la peinture à la place de la sculpture dans la décoration extérieure des tombeaux, et de preuves que les artistes les plus célèbres ne rougissaient pas d'y travailler. Telle est l'anecdote rapportée par Pline (3) à propos du peintre Nicomaque, qui florissait un peu avant Apelle, et que les auteurs anciens citent parmi ceux qui avaient porté l'art à sa perfection (4). Ayant fait marché avec Aristate, tyran de Sicyone, pour peindre le tombeau que celui-ci érigeait au poète Téléstès, et ayant fixé le jour où le travail devait être achevé, il n'arriva que très-peu de temps avant; déjà le tyran furieux s'apprêtait à le punir; mais en peu de jours l'artiste exécuta les peintures avec une célérité et un art admirables (5). Une touchante épigramme du poète Persès (6) décrit le sujet peint sur le tombeau (7) d'une jeune femme morte en couches, nommée Néotime, fille de Mnésylla et d'Aristote. On voyait dans cette peinture la jeune femme dans les bras de sa mère, tandis que le mal-

---

« tout seul du défunt, sans faire mention de son père, et disent adieu  
« au mort. »

(1) Cette forme, éminemment propre à recevoir des peintures, n'est-elle pas celle même du tombeau d'Agathon?

(2) Pausan. II, 7, 3.

(3) *Hist. nat.* XXXV, 36.

(4) Voy. Sillig, *Catal. artific.* p. 300.

(5) Voy. Letronne, *Lettres d'un antiquaire à un artiste*, p. 240 et suiv.

(6) Brunck, *Analect.* t. II, p. 4. — Anthol. Palat. VII, 730.

(7) Voy. Letronne, p. 245 et suiv.

heureux père s'abandonnait à sa douleur. Dans une autre petite pièce, sans nom d'auteur (1), le poète s'adresse au peintre : « Cesse, lui dit-il, de peindre  
« les rames et les rostres d'un navire sur ce tombeau,  
« qui ne renferme qu'une cendre froide,

Παῦσαι νηὸς ἑρετρὰ καὶ ἔμβολα τῷ δ' ἐπὶ τύμβῳ  
Διὲν ἐπὶ ψυχρῇ ζωγραφέων σποδιῇ.

« C'est le monument d'un naufragé ; mais pourquoi  
« veux-tu rappeler à celui qui est là sous terre le triste  
« sort qu'il a trouvé dans les flots ? » Enfin nous lisons dans une épigramme d'Agathias le Scholastique sur la mort du jeune poète Eustorgius : « Maintenant la tombe  
« le possède ; au lieu de lui-même, nous ne voyons que  
« son nom et sa figure peinte. »

Καὶ τὸν μὲν κατέχει χθόνιος τάφος· ἀντὶ δ' ἑκεῖνου  
Οὖνομα καὶ γραφίδων χρώματα δερκόμεθα (2).

Mais revenons à la description des tombeaux découverts sous la butte d'Ἀγία Τριάς.

A gauche de la grande stèle d'Agathon et de Socrate, se dresse une stèle plus large et beaucoup moins haute, en marbre pentélique, décorée d'un bas-relief qu'encadrent deux antes et que surmonte un fronton (3). Sur la bande inférieure du fronton est gravée l'inscription suivante :

21.

ΚΟΡΑΛΛΙΟΝΑΓΑΘΩΝΟΣΣΥΝΗ

Κοράλλιον Ἀγάθωνος γυνή.

(1) Brunck, *Analect.* t. III, p. 294. — Anthol. Palat. VII, 279.

(2) *Ibid.* t. III, p. 68. — Anthol. Palat. VII, 589.

(3) *Rev. arch.* nouv. sér. t. VIII, pl. XIII, n° 5.

M. Wescher (1) a proposé quelques conjectures au sujet du nom de la femme enterrée dans cette stèle à côté de son mari. « C'est Κοράλλιον, nom neutre, qui « signifie *corail*, et dans lequel il faut voir sans doute « une allusion flatteuse à la couleur éclatante des lèvres, qui est un des attributs de la beauté. On voit « par cet exemple que ce n'étaient pas les courtisanes « seules qui portaient ces sortes de noms, dont l'emploi semble indiquer un mélange de dédain et de « galanterie; on les donnait même aux femmes de « condition libre, et l'épigraphie grecque en offre de « nombreux exemples. » Il nous semble au contraire que ce nom propre neutre, et à la signification fort caractérisée, ainsi que l'absence d'indication de patrie ou de parenté, constituent des preuves manifestes et difficiles à contester de ce fait que Corallion était une ancienne courtisane épousée par le métèque Agathon, car ces mariages scandaleux se présentaient encore assez souvent dans la société antique.

Le bas-relief, d'un bon travail de sculpture courante, mais sans finesse, représente quatre personnages, dont deux sur le devant, presque en ronde-bosse, et deux autres à l'arrière-plan, sculptés en méplat, avec un relief à peine sensible; ils sont groupés dans une de ces scènes d'adieux, indéfiniment répétées sur les stèles et les vases funéraires de l'Attique. Sur le premier plan, Corallion est assise, et son mari Agathon, debout en face d'elle, lui tend la main pour le dernier adieu. Les deux figures du fond sont un homme vu de face, probablement le Sosicrate

---

(1) *Rev. arch. nouv. sér.* t. VIII, p. 19.



de la grande stèle, beau-frère de la morte, et une jeune femme vue de profil. Cette dernière est-elle une sœur de Corallion ou la femme de Sosicrate? On ne saurait le dire. Son nom nous eût probablement été révélé par un quatrième monument dont l'emplacement a été trouvé immédiatement à la gauche des trois précédents. Malheureusement le monument est détruit, et la base seule en subsiste encore. Dans tous les cas, le bas-relief funéraire de Corallion prouve que cette jeune femme mourut avant les trois autres membres de sa famille, et que son tombeau dut être le premier élevé.

A gauche de sa stèle se voit encore un dernier tombeau, sans inscriptions ni sculptures. C'est une espèce de sarcophage simulé (car il n'a pas de couvercle qui puisse se lever) en marbre pentélique, placé sur une base parallélogrammatique en pierre calcaire et présentant un de ses petits côtés sur la route. Chacune des faces est encadrée dans des moulures encore peintes. La moulure supérieure porte des oves, et l'inférieure des *rais de cœur*, dont le fond, peint en bleu, est contourné par un filet rouge (1).

Tout à côté, la pioche des ouvriers a mis à découvert un vase funéraire en marbre pentélique, de la forme ordinairement donnée à cette sorte de monuments, sans inscription, brisé et renversé de sa place antique. Il porte sur sa panse la scène d'adieux, si fréquente sur les tombeaux attiques, entre le mort assis dans sa dernière demeure et le parent survivant debout, qui prend congé de lui, avec cette seule particularité qu'au lieu de se passer, comme le plus sou-

---

(1) *Rev. arch. nouv. sér.* t. VIII, pl. XII, nos 5 et 11; pl. XIII, n° 8.

vent, entre un homme et une femme, elle retrace les figures de deux hommes, barbus tous les deux, probablement d'un père et de son frère ou de deux frères.

A droite du groupe de sépultures construites pour la famille de riches métèques, probablement adonnés au commerce, dont Agathon était le chef, on a trouvé un nouveau tombeau, exactement semblable à celui d'Agathon pour sa forme (1) et sa décoration peinte. Le plafond de la niche est orné du même système de caissons; la paroi du fond présente de nombreux vestiges de couleur, parmi lesquels il est malheureusement impossible de distinguer les contours d'aucune figure. Au sommet de cette paroi on voit écrit en grandes lettres peintes d'une belle forme, du temps d'Alexandre environ, le nom

22.

# ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ

qui était suivi d'un ethnique dont par malheur les traces ne permettent de rien lire. A l'extérieur, la frise porte l'inscription suivante, tracée en deux groupes parallèles de deux lignes chacun :

23.

ΟΘΕΙΣΜΟΧΘΟΣΕΓΓΑΙΝΟΝΕΓΑΝΔΡΑΣΙΤΟΙΣΑΓΑΘΟΙΣΙΝ  
ΖΗΤΕΙΝΗΥΡΗΤΑΙΔΕΑΦΘΟΝΟΣΕΥΛΟΓΙΑ  
ΗΣΣΥΤΥΧΩΝΕΘΑΝΕΣΔΙΟΝΥΣΙΕΚΑΙΤΟΝΑΝΑΝΚΗΣ  
ΚΟΙΝΟΝΦΕΡΣΕΦΟΝΗΣΓΑΣΙΝΕΧΕΙΣΘΑΛΛΑΜΟΝ

(1) Avec cette différence cependant qu'il est surmonté d'un fronton, que n'offre pas le tombeau d'Agathon.

Bien que gravée avec grand soin, cette inscription contient une faute au commencement de la première ligne. Au lieu de ΟΘΕΙΣ, il devrait y avoir οὐθείς, forme attique bien connue pour οὐδείς, car jamais, même dans l'orthographe la plus archaïque, la négation οὐ n'est écrite par un simple Ο. Quant à l'ε du mot ΔΕ qui suit ΗΥΡΗΤΑΙ, il doit nécessairement pour la quantité s'élider devant l'α d'ΑΦΘΟΝΟΣ. ΗΥΡΗΤΑΙ par un Η, pour εὑρηται, est, du reste, nouveau : on ne connaissait jusqu'à présent cet emploi de l'augment temporel que pour l'imparfait κῦρισκον et pour les aoristes κῦρον, κῦρέθη.

L'inscription entière fournit une belle épigramme funèbre en deux distiques :

Οὐθείς μὲν γὰρ ἔπαινον ἐπ' ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖσιν  
 Ζητεῖν· ἡῦρηται δ' ἄφθονος εὐλογία.  
 Ἢς σὺ τυχὼν ἔθανες, Διονύσιε, καὶ τὸν ἀνάγκης  
 Κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις Σάλαμον.

« La louange n'est pas difficile à rechercher pour les  
 « braves; pour eux l'éloge se trouve en abondance.  
 « C'est après l'avoir obtenu, ô Denys, que tu es mort  
 « maintenant et que tu occupes la couche de Proser-  
 « pine, commune à tous par la nécessité. »

Les deux premiers vers expriment une idée qui se retrouve très-fréquemment dans les épitaphes métriques. Nous y noterons l'emploi du mot εὐλογία dans son sens le plus ancien et le plus classique de « louange. » C'est dans le même sens que Thucydide (1) a dit : Καὶ τὴν εὐλογίαν ἄμα, ἐφ' οἷς νῦν λέγω, φανεράν σημείους

(1) II, 42.

καθιστάς; Pindare : εὐλογία φόρμιγγι συνάρορος (1), et ἐξαρκέων κτεάτεσσι καὶ εὐλογίαν προστιθείς (2); Simonide : κείμεθ' ἀγηράντων χρώμενοι εὐλογίῃ (3); Euripide : ὑμνῆσαι δι' εὐλογίας θεῶν (4); Aristophane : ἄξιός ἐστι φησ' εὐλογίας πολλῆς (5). Enfin nous trouvons dans l'Axiochus (6) ce mot employé d'une manière qui semble le désigner comme ayant été une locution mystique sacramentelle et importante, ce qui est à noter ici soigneusement, à cause du caractère tout particulier du second distique :  
 συνεχεῖς εὐλογίαι τῶν ἀρετῶν.

L'éloge dont parle le poète comme d'une récompense assurée aux braves, ne fait-il pas allusion à ces oraisons funèbres collectives par lesquelles la démocratie athénienne honorait les soldats morts pour sa cause, et dont elle confiait le soin aux plus éloquents de ses orateurs, à des hommes tels que Périclès, Hypéride et Démosthène (7)? Assurément si de tels panégyristes étaient faciles à trouver, c'est qu'Athènes, à cette époque, était la patrie de l'éloquence.

Quant à l'idée qu'expriment les deux derniers vers, elle a été plusieurs fois reproduite par les poètes antiques dans les inscriptions funéraires. Une épitaphe attribuée à Simonide (8) se termine ainsi :

Οὐκ ἐπιδὼν νόμφεια λέχη κατέβην τὸν ἄφυκτον  
 Γόργιππος ξανθῆς Φερσεφόνης Ξάλαμον.

(1) *Nem.* IV, v. 5.

(2) *Olymp.* V, sub fin. — Le mot est encore employé par Pindare dans le même sens, mais au pluriel : *Isthm.* III, v. 3; V, v. 19.

(3) *Anthol. Palat.* VII, 253.

(4) *Hercul. fur.* v. 356.

(5) *Pac.* v. 738.

(6) P. 365 A.

(7) *Voy.* Wescher, *Rev. arch. nouv. sér.* t. VIII, p. 93.

(8) *Anthol. Palat.* VII, 507.

Une célèbre inscription métrique de Chios (1) commence par ces deux vers :

Ἐδδομον εἰς δέκατόν τε βίου λυκάβαντα περῶντα  
Μοῖρά με πρὸς Σαλάμους ἄρπασε Φερσεφώνας.

Ausone a reproduit la même idée dans son épitaphe de Glaucias :

*Sed neque functorum socius miscere vulgo:  
Nec metues Stygios flebilis umbra lacus.  
Verum aut Persephonaë Cinyreius ibis Adonis,  
Aut Jovis Elysii tu catamitus eris* (2).

En même temps dans les tragiques grecs les jeunes filles mortes avant l'hymen reçoivent le titre d'épouses d'Hadès (3).

Ces expressions du langage poétique avaient leur source dans les doctrines des mystères. Nous essayerons de faire voir plus loin qu'un des points les plus essentiels de ces doctrines était la liaison étroite et même l'identification des idées de mort et d'amour, de destruction et de génération, d'anéantissement et de renouvellement. En même temps, comme nous le montrerons également, l'unité divine, telle que la concevait le panthéisme des anciens, se réfléchissait dans la multitude de ses symboles et de ses manifestations, et le symbole le plus limité représentait aux yeux de

---

(1) Gruter, p. MXXXVI, n° 9. — Brunck, *Analect.* t. III, part. II, p. 205. — Anthol. Palat. *Append.* 148. — *Corp. inscr. graec.* n° 2237.

(2) Auson. *Epitaph.* 33.

(3) Sophocl. *Antigon.* v. 654 et 816. — Euripid. *Iphig. in Aulid.* v. 451; *Alcest.* v. 763; *Orest.* v. 1102; *Suppl.* v. 1024. — Cf. Burmann *ad Antholog. Lat.* t. II, p. 221 et suiv.

l'initié l'unité divine tout entière. De ce principe résultait une loi de solidarité à laquelle l'homme avait le droit de s'associer comme toutes les autres créatures. C'est surtout dans l'acte solennel de la mort que cette identité de l'homme et de la divinité se prononçait. Par ce moyen, l'homme savait à la fois justifier sa cruauté lorsque sa main versait le sang de ses frères dans une intention superstitieuse, et pallier son effroi ou calmer sa douleur en présence de sa propre mort ou de celle de ses proches, par la pensée d'une absorption dans le sein d'une divinité soumise comme l'homme aux phases de la dissolution et de la renaissance.

Dans le *Rituel funéraire* égyptien, l'homme, au moment de sa mort, est représenté comme un grain qui tombe dans la terre, afin de puiser dans son sein une nouvelle vie (1). Le passage de cette idée dans les mystères d'Éleusis est évident (2), et la fable de Proserpine est aussi bien l'image de la destinée de l'homme après le trépas que celle de la reproduction de la vie végétative par la semence confiée à la terre. De là une fusion de l'homme dans la divinité, produite par la mort, fusion formellement exprimée dans le *Rituel funéraire* de l'Égypte (3) et non moins incontestablement existante dans les doctrines mystiques des Grecs, qui, par le rapprochement qu'elle établissait entre l'essence humaine et l'essence divine, était peut-être l'origine des traces

(1) Lepsius, *Das Todtenbuch der Ägyptier*, chap. LXXXV, l. 47-48; cf. ch. LXXXIII, l. 2.

(2) Voy. Ch. Lenormant et de Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, p. 106.

(3) Voy. F. Lenormant, *Correspondant*, t. XL, p. 260.

d'évhémérisme que Cicéron (1) avait cru entrevoir dans les mystères d'Éleusis. Ainsi une jeune fille enlevée à ses parents n'était qu'une épouse dévouée au dieu infernal, et s'identifiait à la vierge fille de Déméter, soumise au rapt et à la violence d'Hadès; un jeune homme atteint d'un trépas prématuré s'assimilait au bel Adonis, enlevé par Proserpine à l'amour de Vénus et introduit malgré lui dans la couche de la reine des enfers (2) : voilà pour la consolation d'une des plus poignantes douleurs humaines; la vierge qu'un oracle barbare condamnait à périr pour le salut de tous était identifiée à la divinité même qui réclamait son sang : voilà comment se justifiait la superstition qui commandait les sacrifices humains (3).

L'idée de l'union mystique dans la mort est fréquemment indiquée dans les représentations des sarcophages et des vases peints. Mais le plus souvent elle ne s'y énonce que d'une manière allusive, qui prend sa source dans l'identification que cet hymen établissait entre le mort et la divinité, par des sujets tels que l'enlèvement de Céphale par l'Aurore ou d'Orithyie par Borée (4), ou par celui des amours de Vénus et d'Adonis (5). Ce-

---

(1) *Tusculan.* I, 12 et 13. — Cf. *De nat. deor.* I, 42.

(2) Orph. *Hymn.* LVI. — Bion, *Idyll.* I, v. 54. — Apollodor. III, 14, 4. — Lucian. *Dialog. deor.* XI, 1. — Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 29, ed. Potter. — Alciph. I *Epist.* 39. — Schol. *ad Theocrit. Idyll.* III, v. 48. — Hygin. *Fab.* 251; *Poet. astron.* II, 7. — Cornut. *De nat. deor.* 28. — Macrobi. *Saturn.* I, 21. — S. Justin. Martyr, *Apolog.* I, 25. — Procop. *in Esai.* XVIII, p. 258, éd. de Paris, 1580. — S. Cyrill. Alex. *in Esai.* t. II, p. 275, ed. Aubert.

(3) Voy. Ch. Lenormant, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 259 et suiv.

(4) Panofka, *Musée Blacas*, p. 6.

(5) De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 509-551; *Ann. de l'Inst. arch.* t. XVII, p. 387-418. — Ch. Lenormant, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XVII, p. 419-430.

pendant un curieux vase de Ruvo, publié pour la première fois par M. Minervini (1) remplace les sujets mythologiques simplement allusifs à cette idée par une scène allégorique directement en rapport avec la destinée du mort dans les régions inférieures.

Au centre on voit une déesse assise sur un tertre, dans un lieu planté de myrtes; elle est vêtue d'une tunique talaire d'une étoffe fine et transparente, et d'un péplus parsemé d'étoiles; sa parure consiste en un riche cécryphale, des anneaux aux bras et un collier. Elle se retourne vers un éphèbe et semble vouloir lui présenter un collier qu'elle tient des deux mains. Le jeune homme est couronné de myrte et vêtu d'une simple chlamyde brodée; il s'appuie sur deux javelots. Un Amour dirige son vol vers la déesse assise, et semble inviter l'éphèbe à s'en approcher. A droite, derrière le jeune homme, est placée une déesse qui est vêtue d'une ample tunique talaire très-simple; elle tient d'une main un fil auquel est attachée une boule, sans doute le peson du fuseau, et de l'autre un peloton de fil qu'elle cache dans son sein. De l'autre côté, à gauche, derrière la déesse assise, on voit deux autres personnages : d'abord une femme debout, vêtue d'une tunique plissée et transparente; dans ses mains sont une branche de myrte et une phiale chargée de fruits. Plus loin, une autre déesse debout, les yeux baissés vers la terre, s'enveloppe d'un péplus parsemé d'étoiles, et de la

---

(1) *Illustrazione di un antico vaso di Ruvo, memoria presentata all' Accademia Pontaniana*, Naples, 1845, in-4°. — Cf. Ch. Lenormant et de Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 61 et suiv.; *Revue archéologique*, t. I, p. 550 et suiv.



main gauche en relève une des extrémités, geste particulier aux figures de Vénus.

Des inscriptions accompagnent les différents personnages et expliquent la signification du sujet. ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ, la *Félicité*, accompagnée de ΠΑΝΔΑΙΣΙΑ, la personnification des *banquets éternels*, reçoit ΠΟΛΥΕ[ΤΗ]Σ, *celui qui doit vivre de longs jours*. La Parque tenant son fil est désignée par une épithète euphémique, ΚΑΛΗ, la *Belle* (1), tandis qu'à l'autre extrémité de la scène, ΥΓΙΕΙΑ, la *Santé*, exprime par sa pose et son geste la douleur qu'elle éprouve d'être séparée de son amant. Il y a donc ici deux déesses rivales : l'une, nommée ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ, est la déesse infernale, figurée sous un nom euphémique (2); l'autre, ΥΓΙΕΙΑ, est la déesse céleste, celle qui préside à la renaissance. M. Minervini a très-bien compris l'inten-

(1) La Parque est appelée Καλή Μοῖρα dans une inscription d'Herculanum. Orelli, *Inscr. lat. select.* n° 3596. — Cf. le nom étrusque *Alpnu* pour *Elpis* (de Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 521 et suiv.) que porte Proserpine sur le célèbre miroir du Vatican, représentant la contestation de Vénus et de Proserpine pour la possession d'Adonis. *Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. II, pl. XXVIII. — *Mus. etrusc. Gregorian.* t. II, pl. XXV.

(2) Plut. *Phaed.* p. 122, ed. Bekker : ὧς ἐπαιδὼν πῶς τὸ φάρμακον, οὐκ ἐτ' ὑμῖν παραμενῶ, ἀλλ' οἰχέσσομαι ἀπὼν εἰς μακάρων δὴ τινος εὐδαιμονίας. — Pindar. *Pyth.* III, v. 84, ed. Bæckh : Τῶν δὲ Μοῖρ' εὐδαιμονίας ἔπειται. — Euripid. *Iphigen. in Aulid.* III, v. 590 : Μεγάλαι μεγάλων εὐδαιμονίαι. — Dans le fameux passage de Théon de Smyrne (*Mathem.* I, p. 18, ed. Bull.), le cinquième et le plus haut degré de l'initiation est désigné sous le nom d'Εὐδαιμονία : Ἡ δὲ πέμπτη, ἡ ἐξ αὐτῶν περιγενομένη κατὰ τὸ θεωρίδης καὶ θεοῖς συνδίδαιτον, Εὐδαιμονία. Pour Aristide (*Eleusin.* p. 415, ed. Dindorf), les initiés d'Éléusis sont des *bienheureux* : Γενεαὶ παμπληθεῖς εὐδαιμόνων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν. Platon (*Phaedr.* p. 48, ed. Bekker) appelle εὐδαίμονα φάσματα les apparitions qu'on faisait passer devant les yeux des initiés d'Éléusis.

ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ est encore représentée sur un charmant vase athénien de la collection Rogers à Londres, aujourd'hui au Musée britannique. Stackelberg, *Die Græber der Hellenen.* pl. XXIX. — Ottfr. Müller, *Denkmæler der alten Kunst*, t. II, pl. XXVII, n° 296.

tion générale de cette scène. Il y a reconnu le tableau du bonheur réservé aux âmes des justes dans les jardins immortels décrits par Pindare (1) et par l'auteur de l'*Axiochus* (2). Il a signalé le rapport qu'offre cette scène avec les doctrines enseignées généralement dans les mystères de la Grèce. A ses yeux, comme aux nôtres, le nom que porte le jeune homme admis à cette béatitude est l'indication d'une destinée tranchée dans sa fleur, et qui reçoit dans une autre vie la compensation de l'arrêt fatal qui a abrégé la première.

Ces explications sont justes; mais on peut y ajouter plus de précision encore (3). Sur le vase publié par M. Minervini, ainsi que dans le langage de l'inscription qui nous occupe, la félicité du jeune homme descendu dans les régions inférieures se résume dans un mariage avec la souveraine de la demeure fortunée. Au lieu de l'union de Vénus avec Adonis ou d'Hélène avec Achille (4) (qui, comme Adonis, a vu le fil de ses jours tranché par une sentence prématurée), nous avons le mariage purement allégorique d'*Eudæmonia* et de *Polyétés*. Et c'est Éros lui-même qui préside à cette union mystique.

Dans tout ceci, ce n'est pas seulement l'euphémisme, mais encore l'antiphrase qui domine. Un jeune homme a été frappé dans la fleur de la jeunesse : il porte un nom qui conviendrait à Nestor; le malheur qui l'atteint tombe sur les siens et les remplit de douleur; il épouse la Félicité elle-même; au lieu du froid silence

---

(1) *Olymp.* II, v. 64 et suiv. ed. Bœckh.

(2) P. 515, ed. Bekker.

(3) Voy. Ch. Lenormant et de Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 64.

(4) Philostrate. *Heroic.* XIX, 16 et 17.

des tombeaux, ce sont les joies et les banquets d'une fête nuptiale qui se renouvelle sans cesse, et la Parque, qui a brisé le fil d'une vie brillante, s'apprête à recommencer le tissu d'une existence bien plus glorieuse et bien plus longue.

M. Le Bas (1) a reconnu sur un certain nombre d'urnes étrusques (2) la représentation de cet hymén mystique dans la mort, figurée par des allégories directes, comme sur le vase de Ruvo, et non par des mythes allusifs, comme sur la plupart des monuments helléniques. Il ne semble pas, en effet, qu'il ait existé dans l'Étrurie, entre la religion publique et celle des mystères, une séparation aussi tranchée que celle qui existait dans la Grèce, et les monuments étrusques offrent souvent des sujets que les Grecs n'osaient pas représenter directement, ou dont la présence est au moins extrêmement rare dans les œuvres de l'art hellénique.

Nous avons déjà remarqué que cette manière euphémique de considérer la mort, embellie par Platon de toute la magie de son style, quand il a peint, dans le *Cratyle* (3), les bienfaits d'Hadès et le charme par lequel il retient les morts auprès de lui, cette béatitude, *εὐδαιμονία*, résultant d'un hymen avec la souveraine du sombre empire, étaient des croyances essentiellement propres aux mystères, et surtout à ceux d'Éleusis. Ajoutons que la béatitude était regardée comme le

---

(1) *Expédition scientifique de Morée. Monuments d'architecture*, t. II, p. 126 et suiv.; p. 164 et suiv. de l'extrait.

(2) Gori, *Mus. Etrusc.* t. III, cl. III, pl. XXI, n° 2. — Inghirami, *Mon. etrusc.* ser. I, tav. XV, XXVIII, XXXIII et XXXIV.

(3) P. 45, ed. Bekker.

partage exclusif de ceux qui avaient été admis à l'épopée (1). Ce sont là les *belles espérances*, καλαὶ ἐλπίδες (2), qui accompagnaient dans l'autre vie les initiés de Déméter. L'auteur de l'hymne homérique à Cérès s'écrie en finissant : « Heureux celui des hommes « qui a vu ces mystères ; mais celui qui n'est point « initié, qui ne participe point aux rites sacrés, ne « jouira point de la même destinée après sa mort dans « le séjour des ténèbres. »

Ὀλβιος, ὃς τὰδ' ἔπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·  
Ὅς δ' ἀτελῆς ἱερῶν, ὃς τ' ἔμμορος, οὐποθ' ὁμοίην  
Αἴσαν ἔχει, φθίμενός περ, ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι (3).

Sophocle (4) dit de même : « O trois fois heureux « ceux des hommes qui descendent dans l'enfer après « avoir contemplé ces spectacles ; seuls ils ont la vie ; « quant aux autres, il n'y a pour eux que des souffrances. »

ὦ τρισόλβιοι  
Κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη  
Μόλουσ' ἐς Αἴδου· τοῖςδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ  
Ζῆν ἐστὶ, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά (5).

Platon (6) nous représente celui qui n'a pu être initié (ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος) croupissant dans le borborygme

(1) Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. II, p. 342 et suiv.

(2) Isocrat. *Panegyric.* p. 59; *Symmach.* p. 266. — Philem. *Fragm.* 90.  
— Cf. Lobeck, *Aglaopham.* p. 70.

(3) *Hymn. in Cer.* v. 480-882.

(4) *Ap.* Plutarch. *De aud. poet.* p. 81, ed. Wytttenbach.

(5) Cf. Crinagor. *Ep.* XXX.

(6) *Phaed.* p. 194, éd. Bekker. — Cf. *Gorg.* p. 246, ed. Bekker; *Respubl.* II, p. 344. ed. Bekker.

des enfers, tandis que celui qui a été purifié et initié jouit, dans l'autre vie, de la société des dieux (μετὰ θεῶν οἰκῆσει). Suivant l'Axiochus (1), les initiés devaient avoir la première place dans l'empire de Pluton. Les Athéniens, pour engager Diogène à se faire initier aux mystères, lui assuraient que ceux qui avaient accompli ces cérémonies sacrées présidaient, après leur mort, sur les autres hommes dans les enfers (2). Plutarque, dans un de ses écrits, traite fort légèrement cette croyance. « Il est peu de personnes, écrit-il à propos des fables « sur le Tartare, qui craignent ces opinions, qu'elles « traitent de contes de nourrices, et ceux qui les « craignent ont recours à des expiations, à des charmes « qu'ils croient être d'un grand secours, persuadés que « ces rites les purifient et leur assurent de couler dans « les enfers une vie heureuse, occupés de jeux et de « danses avec ceux qui y jouissent d'un air doux, d'un « ciel serein et d'une lumière pure (3). » Ailleurs il en parle avec la gravité et l'assurance d'un disciple de l'école sacrée. « Mourir, c'est être initié aux grands « mystères... Toute notre vie n'est qu'une suite d'er- « reurs, d'écarts pénibles, de longues courses par des « chemins tortueux et sans issue. Au moment de la « quitter, les craintes, les terreurs, les frémissements, les « sueurs mortelles, une stupeur léthargique, viennent « nous accabler; mais dès que nous en sommes sortis, « nous passons dans des prairies délicieuses, où l'on

---

(1) P. 196, ed. Bekker.

(2) Diogen. Laert. VI, p. 40. — Voy. ce qui est rapporté dans le même auteur au sujet d'Antisthène : VI, p. 367. — Cf. Schol. ad Aristophan. Ran. v. 773.

(3) De vit. Epicur. præcept. p. 312, ed. Wyttienbach.

« respire l'air le plus pur, où l'on entend des concerts  
« et des discours sacrés; enfin, où l'on est frappé de  
« visions célestes. C'est là que l'homme, devenu par-  
« fait par sa nouvelle initiation, rendu à la liberté,  
« vraiment maître de lui-même, célèbre, couronné de  
« myrte, les plus augustes mystères, converse avec des  
« âmes justes et pures, et voit avec mépris la troupe  
« impure des profanes ou non-initiés, toujours plongée  
« et s'enfonçant d'elle-même dans la boue et dans  
« d'épaisses ténèbres (1). » Aussi Polygnote, dans les  
peintures qu'il avait faites du Tartare et des Champs-  
Élysées, à la Lesché de Delphes, avait-il représenté,  
condamnées à remplir d'eau des vases sans fond, des  
femmes qui avaient négligé de se faire initier aux mys-  
tères (2). Bien que l'opinion de M. Creuzer sur l'origine  
égyptienne des Éleusinies ait aujourd'hui fort peu de  
faveur, il est impossible de ne pas chercher en Égypte  
le point de départ de cette portion des doctrines qu'on  
y enseignait, lorsque l'on voit dans le *Rituel funéraire*  
la science des choses divines dans leurs plus mystérieux  
secrets donnée comme la condition essentielle et fon-  
damentale pour arriver à la béatitude qui, en Égypte  
comme à Éleusis, consiste en réalité dans la fusion et  
l'absorption au sein de la divinité universelle (3).

Il résulte des observations précédentes que si du  
temps d'Ausone, l'idée de l'hymen du mort avec Pro-  
serpine dans la béatitude de l'autre vie était devenue un

---

(1) Plutarch. *Frag. de immort. anim. ap. Stob. Florileg.* CCLXXIV, p. 884 et 885.

(2) Pausan. X, 31, 11.

(3) Voy. Ch. Lenormant et de Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, p. 103 et suiv. — F. Lenormant, *Correspondant*, t. XL, p. 262 et suiv.

véritable lieu commun poétique sans signification particulière, il n'en était pas de même à la belle époque grecque, et qu'alors l'expression de cette idée telle que nous la trouvons dans l'épithaphe du tombeau de Denys près la porte Dipyle, dans l'épigramme de Simonide et dans l'inscription de Chios, contenait l'indication non équivoque de la sépulture d'un initié aux mystères de Déméter Éleusine.

Le soubassement monolithe du naos de Denys porte à sa face antérieure une autre épigramme en six vers, d'une poésie fort élégante, qui n'a été jusqu'à présent publiée que par le seul M. Rhousopoulos (1) :

24.

ΣΩΜΑΜΕΝΕΝΘΑΔΕΣΟΝΔΙΟΝΥΣΙΕΓΑΙΑΚΑΛΥΓΤΕΙ  
ΨΥΧΗΝΔΕΑΘΑΝΑΤΟΝΚΟΙΝΟΣΕΧΕΙΤΑΜΙΑΣ  
ΣΟΙΣΔΕΦΙΛΟΙΣΚΑΙΜΗΤΡΙΚΑΣΙΓΝΗΤΑΙΣΤΕΛΕΛΟΙΓΑΣ  
ΓΕΝΘΟΣΑΕΙΜΝΗΣΤΟΝΣΗΣΦΙΛΙΑΣΦΘΙΜΕΝΟΣ  
ΔΙΣΣΑΙΔΑΥΓΑΤΡΙΔΕΣΣΗΜΕΝΦΥΣΕΙΗΔΕΝΟΜΟΙΣΙΝ  
ΕΣΤΕΡΞΑΝΓΟΛΛΗΣΕΙΝΕΚΑΣΩΦΡΟΣΥΝΗΣ

Σῶμα μὲν ἐνθάδε σὸν, Διονύσειε, γαῖα καλύπτει,  
Ψυχὴν δὲ ἀθάνατον κοινὸς ἔχει ταμίας·  
Σοῖς δὲ φίλοις καὶ μητρὶ κασιγνήταις τε λέλοιπας  
Πένθος ἀείμνηστον σῆς φίλιας φθίμενος.  
Δισσαὶ δ' αὖ πατρίδας σ', ἡ μὲν φύσει ἡ δὲ νόμοισιν,  
Ἔστερξαν πολλῆς εἵνεκα σωφροσύνης.

« La terre couvre ici ton corps, ô Denys, mais ton  
« âme immortelle est au pouvoir du maître commun.  
« A tes amis, à ta mère et à tes sœurs ta mort a laissé

(1) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. XLIII, n° 5.

« le deuil éternel de ton affection ; et deux patries,  
« l'une donnée par la nature et l'autre par les lois,  
« t'ont chéri toutes deux à cause de ta haute sa-  
« gesse. »

L'opposition contenue dans le premier distique se trouve déjà dans un vers d'Euripide (1) :

Πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' εἰς γῆν.

Nous la rencontrons dans une épitaphe conservée par l'Anthologie :

Γαῖα μὲν ἐν κόλποις κρύπτει τόδε σῶμα Πλάτωνος,  
Ψυχὴ δ' ἀθάνατον τάξιν ἔχει μακάρων (2).

Elle est exprimée dans une inscription funéraire de Thasos :

Σῶμα κόρης ἀρπαχθὲν ἀνηλικίᾳ εὐθαλεῖ ὄρη  
Παρθένου ἀνθοφόρου τύμβος ὅδ' ἐγκατέχει·  
Ψυχὴ δ' ἀθανάτων βουλαῖς ἐπιδήμιός ἐστιν  
Ἄστροις, καὶ ἱερὸν χῶρον ἔχει μακάρων (3),

et dans une autre de Leucosie dans l'île de Cypre :

Ἦιρησεν θανάτου με μὀρος, τὸ δὲ σῶμα καλύπτει,  
Γαῖα, λαβοῦσα γέρας τοῦθ', ὃ δέδωκε πάλιν.  
Βῆ γάρ μοι ψυχὴ μὲν ἐς αἰθέρα καὶ Διὸς αὐλάς,  
Ὅστέα δ' εἰς Αἰδὴν ἄτροπος εἴλε νόμος (4).

(1) *Suppl.* v. 534.

(2) *Anthol. Palat.* VII, 61.

(3) Gerhard, *Bullet. de l'Inst arch.* 1830, p. 48. — Welcker, *Allgemeine Schulzeitung*, 1830, part. II, n° 86, p. 691. — *Corp. inscript. graec.* n° 2161 b.

(4) Welcker, *Sylog. epigr. graec.* p. 41 et suiv. — *Corp. inscr. graec.* n° 2647.



Le dieu appelé κοινός ταμίας et qui retient l'âme de Denys dans son empire est certainement Hadès, auquel un tel rôle appartient dans sa conception primitive, qui, au titre de gardien des âmes, reçoit les surnoms de πυλάρτης (1), πολυδέγμων (2), πολυδέκτης (3), παγκοίτης (4), et au titre de leur roi dans les sombres demeures celui d'ἀγροσίλαος (5). C'est de cette dernière épithète que nous avons l'équivalent dans la seconde épitaphe de Denys ; car ταμίας, sous-entendu ψυχῶν, signifie « le directeur, le roi des âmes. » Ταμίας est, en effet, pris ici dans son sens le plus étendu, mais en même temps le plus rare. C'est dans ce sens qu'Homère (6) a dit : Ὅστ' ἀνθρώπων ταμίνης πολέμοιο τέτυκται ; Pindare (7) : Ταμίαι σοφοί Μουσῶν ἀγωνίων τ' ἀέθλων ; Sophocle (8) : Πλὴν Διὸς οὐδεὶς τῶν μελλόντων ταμίας ; Euripide (9) : Πολλῶν ταμίας Ζεὺς ἐν Ὀλύμπῳ ; Thucydide (10) : Ταμίας ἄμα τῆς τε ἐπιθυμίας καὶ τῆς τύχης ; Platon (11) : Οὐδ' ὡς ταμίας ἡμῖν Ζεὺς ἀγαθῶν τε κακῶν τε τέτυκται ; Lucien (12) : Σωφρονούντων ταμίας παθῶν. C'est dans ce sens qu'Aristophane (13) appelle Neptune τριαίνης ταμίαν, Critias (14) les Cariens ἀλὸς ταμίαι, et

(1) Homer. *Iliad.* Θ, v. 367.

(2) Homer. *Hymn. in Cer.* v. 9.

(3) Æschyl. *Prometh.* v. 152.

(4) Sophocl. *Antigon.* v. 811.

(5) Æschyl. *ap. Athen.* III, p. 99.

(6) *Iliad.* T, v. 224.

(7) *Isthm. fragm.* 4, ed. Bæckh.— Cf. *Olymp.* XIV, v. 9 ; *Isthm.* V, v. 54 ; *Nem.* VI, v. 27.

(8) *Fragm. Ter. ap. Stob. Florileg.* XXII, 22.

(9) *Med.* v. 1412.— Cf. *Med.* v. 170 ; *Troad.* v. 231.

(10) VI, 78.

(11) *Respubl.* II, p. 379.

(12) *Amor.* 37.

(13) *Nub.* v. 566.

(14) *Ap. Athen.* I, p. 28.

Aristote (1) Philoctète τόξων Ἡρακλέους ταμίαν. Hécate reçoit une épithète correspondante lorsqu'elle est appelée νευτέρων πρύτανις (2) ou ἀμαιμάνετος βασίλεια (3).

Il y avait chez les poètes, dans l'expression des doctrines eschatologiques des anciens, une divergence au sujet de l'étendue de l'empire d'Hadès (4). L'auteur de l'épigramme gravé sur le soubassement du tombeau de Denys a suivi la donnée homérique, d'après laquelle la demeure des bienheureux et le lieu du supplice des méchants étaient également placés dans les domaines du dieu des régions inférieures (5). Suivant d'autres les coupables seuls descendent dans l'Hadès, et les justes mènent une vie bienheureuse au milieu des astres (6). Enfin plus tard, comme dans l'inscription de Leucosie que nous avons citée tout à l'heure, la demeure d'Hadès devient simplement le sein de la terre dans lequel demeurent les ossements du mort, tandis que son âme immortelle s'envole vers les régions célestes.

Le dernier distique nous apprend en termes fort clairs que le Denys dont nous avons le tombeau était d'origine étrangère et naturalisé citoyen d'Athènes. Malheureusement il ne nous enseigne pas quelle était la patrie de ce personnage, mais en tous cas il rend impossible d'admettre la conjecture de M. Wescher (7),

(1) *Pepl.* 61.

(2) Sophron. *ap. Schol. ad Theocr. Idyll.* II, v. 12.

(3) Orph. *Hymn.* I, v. 5.

(4) Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 582 et suiv.

(5) Cf. Senec. *Hercul. fur.* v. 742 et suiv.

(6) Cf. Pindar. *Thren.* fragm. 3, ed. Bæckh.

(7) *Revue archéologique*, nouv. sér. t. VIII, p. 79.

d'après laquelle le Denys enterré auprès de la porte Dipyle aurait été le général athénien qui fut envoyé pour poursuivre Antalcidas et l'empêcher par la force d'aller trahir les intérêts de la Grèce à la cour du roi de Perse, mais qui ne parvint pas à l'atteindre (1).

Le naos dont les inscriptions viennent de nous occuper longuement est adossé à un massif élevé mais peu profond, composé de plusieurs assises d'appareil hellénique, qui complète l'ensemble de la sépulture de Denys. Ce massif, en blocs réguliers d'un calcaire noir compact et presque marmaroïde, est couronné d'une forte corniche en marbre pentélique d'un profil très-simple, formant piédestal de statue. Le sommet en présente, en effet, un trou d'encastrement de forme allongée, dans lequel était fixée, non une statue équestre, comme l'a cru M. Wescher, mais une figure de taureau de grandeur naturelle, qui a été trouvée renversée et brisée auprès de la base (2). Elle est d'un très-beau style, mais n'a jamais été complètement achevée. L'animal y est représenté *cornupète*, c'est-à-dire la tête baissée, labourant le sol de ses cornes. C'est l'attitude même qui est donnée au taureau dionysiaque (3) sur la célèbre pierre d'Hyllus, l'un des plus précieux bijoux de notre Cabinet des médailles (4), ainsi que sur plusieurs autres intailles antiques (5). On sait, en effet,

(1) Xenoph. *Hellenic.* V, 1, 26.

(2) Έφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, p. 295.

(3) Voy. Ottfr. Müller, *Handbuch der Archæol.* § 383, 9.

(4) Mariette, *Pierres gravées*, part. I, n° 42. — Lippert, *Dactyliothek* érin I, n° 231. — Ottfr. Müller, *Denkmæler der Alt. Kunst*, t. II, pl. XXXIII, n° 382.

(5) *Prodrom. icon. sculpt. gemmar. Basilid. mus. Capelli* (Venise, 1702), n° 188. — Raspe, *Catal. der Tassieschen Gemmenabdr.* pl. XXXVI, n° 13082. —

que le taureau était un animal spécialement consacré à Dionysus (1), surnommé βουγενής (2), βουκέρως (3), ταυρόμορφος (4), ταῦρος, ταυρωπός, δικέρως (5). De là dans Euripide (6) l'invocation Φάνηθι ταῦρος, et le refrain de l'hymne des femmes Éléennes conservé par Plutarque (7) : Ἄξιε ταῦρε, ἄξιε ταῦρε, dans lequel le mot ἄξιος, jusqu'à présent expliqué d'une manière imparfaite par les commentateurs, nous semble avoir le sens de « vigoureux, vaillant, » non inscrit dans les lexiques, mais conservé jusqu'à nos jours dans l'usage vulgaire.

Cette figure de l'animal sacré de Dionysus surmontant l'ensemble de la sépulture nous paraît contenir une allusion manifeste au nom de Διονύσιος. Il n'est pas très-rare, en effet, de rencontrer sur les tombeaux antiques des images qui constituent comme le symbole du nom du défunt. Une célèbre stèle funéraire d'Athènes, avec le nom Λέων Σινωπεύς, porte, sculptée en bas-relief, la figure d'un *lion* (8). A Rome, le musée du Capitole renferme le bas-relief funéraire d'un nommé T. Statilius Aper, où ce personnage est représenté debout, ayant à ses pieds un sanglier, *aper*, allusif

Kœhler, *Description d'un camée du cabinet de l'Empereur de toutes les Russies*, pl. III. — Ottfr. Müller, *Denkm. der Alt. Kunst*, t. II, pl. XXXIII, n° 383.

(1) Creuzer, *Symbolik*, l. VII. ch. II, § 1 ; t. III, p. 63 de la traduction de M. Guigniaut. — Gerhard, *Griechische mythologie*, § 450, 1. — Braun, *Mythologie*, § 356. — Preller, *Griechische mythologie*, t. I, p. 442.

(2) Plutarch. *De Is. et Osir.* 35.

(3) Plutarch. *Quaest. graec.* 36.

(4) Athen. XI, p. 476.

(5) Voy. Schwenck, *Etym. myth. Andeutungen*, p. 165.

(6) *Bacch.* v. 1017.

(7) *Quaest. graec.* 36.

(8) Ἐφημ. ἀρχ. n° 394. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1985.

à son nom (1). L'inscription, conçue en vers, précise et développe ce jeu de mots assez puéril :

*Innocuus aper ecce jaces ; non virginis ira ,  
Nec Meleager atrox perfodit viscera ferro ;  
Mors tacita obrepsit subito, fecitque ruinam.*

Nous même, dans les ruines de Thespies, nous avons observé sur un cippe carré, dont l'inscription, déjà connue (2), enregistre avec la formule béotienne ordinaire le nom d'un défunt appelé Alexandre,

ΑΛΕΞΑΝΔΡΩΗΡΩΙ

Ἀλεξάνδρῳ ἥρωϊ, un bas-relief représentant Alexandre le Grand sur Bucéphale lancé au galop, la chlamyde flottante, conformément au type consacré sur les médailles frappées dans la Macédoine en l'honneur du héros, sous le règne de Caracalla (3). Nous pourrions beaucoup multiplier les exemples, mais ceux-ci nous paraissent suffisants (4).

Entre la sépulture de Denys et le groupe de celles d'Agathon et de sa famille, on remarque encore l'emplacement de deux tombeaux infiniment moins somptueux, que signalaient de petites stèles plates en marbre pentélique. Celles-ci ont été trouvées brisées et ren-

---

(1) *Mus. Capitol.* t. IV, pl. IX.

(2) Dodwell, *Tour in Greece*, t. I, p. 253.

(3) Mionnet, *Description de médailles antiques*, t. I, p. 554, n<sup>os</sup> 578 et 579 ; p. 559 et suiv., n<sup>os</sup> 620-635 ; *Supplément*, t. III, p. 224, n<sup>os</sup> 412-415 ; p. 226 et suiv., n<sup>os</sup> 430-438.

(4) Sur les allusions de ce genre, voy. Visconti, *Dissertation sur un vase peint*, dans Panofka, *Antiques du Cabinet Pourtalès*, p. 15 et suiv. — R. Rochette, *Deuxième mémoire sur les antiquités chrétiennes*, p. 68.

versées à côté de cet emplacement. La première n'a qu'un simple nom propre :

25.

ΣΦΡΑΓΙΣ  
ΧΡΗΣΤΗ

Σφραγίς χρηστή.

La seconde porte une inscription, en partie métrique (1) :

26.

Μ Ι Ν Α Κ Ω Λ Ι Β Υ Ο Σ  
Χ Ρ Η Σ Τ Η

ΕΙΤΙΣΘΑΩΣΓΕΓΟΝΕΝΧΡΗΣΤΗΓΥΝΗΗΔΕΕΓΩΕΙΜΙ  
ΠΡΟΣΤΕΔΙΚΑΙΟΣΥ.ΗΝΚΑΙΤΟΙΣΑΔΑΔΟΙΣΙΝΑΠΑΣΙΝ  
ΟΥΣΑΔΕΤΟΙΑΓΤΗΧΑΡΙΝΟΥΔΙΚΑΙΑΝΚΕΚΟΜΙΣΜΑΙ  
ΟΤΤΕΠΑΡΩΝΩΙΜΗΝΟΥΤΕΑΠΟΔΑΙΜΟΝΙΟΥ  
ΤΕΙΩΣΑΠΟΜΗΤΡΟΣΕΜΗΣΚΑΙΠΑΤΡΟΣΑΠΙΜΙ  
ΠΤΩΟΙΑΣΧΑΡΙΤΑΣΜΟΙΑΠΕΔΩΚΑ.  
ΑΡΑΤΩΝΠΑΙΔΩΝΚΟΜΙΣΕΣΘΑΙ

Les deux premières lignes, tracées en plus grand caractères que les autres, contiennent le nom de la femme enterrée dans ce tombeau, avec l'épithète banale de *χρηστή*, « la bonne, » dont l'origine tenait aux idées des anciens sur la rémunération dans l'autre vie (2), mais qui est appliquée ici avec une intention plus spéciale qu'à l'ordinaire, comme le prouve la suite de l'inscription :

Μινανὼ Λίδυος χρηστή.

(1) Le fac-similé de cette inscription a été donné dans l'Ἐφημερίς ἀρχαιολογική, nouv. sér. t. I, pl. XLIV, n° 4.

(2) Aristot. *ap.* Plutarch. *Quaest. rom.* 52. — Cf. Le Bas, *Expédition de Morée*, Monuments d'architecture, t. II, p. 137; p. 206 de l'extrait.

Le nom propre Μωκώ est nouveau, et probablement d'origine étrangère.

Vient ensuite une épigramme, qui ne saurait entrer en comparaison avec celles du tombeau de Denys et tenir de même une place honorable dans un supplément à l'Anthologie. On y remarque les plus étranges irrégularités de syntaxe, et quant à la métrique elle en est aussi fort capricieuse, puisqu'après deux hexamètres, dont le premier renferme de grossières fautes de quantité, nous y voyons un distique composé d'un hexamètre et d'un pentamètre, après quoi viennent de nouveau trois vers hexamètres, qui devaient être suivis d'un ou de plusieurs autres, car le texte est évidemment incomplet. On remarquera que le lapicide a écrit intégralement toutes les syllabes dont la quantité réclame l'élosion : ΗΔΕ pour ἥδ' au premier vers, ΟΥΤΕ pour οὗτ' au quatrième et ΜΟΙ pour μ' au sixième.

La nature de cette épigramme est tellement particulière, joignant des plaintes sur la conduite des parents de la morte à son égard aux plaintes ordinaires sur l'injustice du sort, que nous n'osons pas proposer de restitution pour les vers dont le commencement a disparu. Mais malgré ces lacunes et celle de la fin le sens général demeure fort clair :

Εἰ τις ὅλως γέγονεν χρηστή γυνή, ἥδ' ἐγὼ εἶμι.  
 Πρὸς τε δικαιοσύ[ν]ην καὶ τοῖς ἄλλοισιν ἅπασιν.  
 Οὕσα δὲ τοιαύτη χάριν οὐ δικαίαν κεκόμισμαι,  
 Οὔτε παρ' ὧν ἔμην, οὔτ' ἀπὸ δαιμονίου.  
 ....τείως ἀπὸ μητρὸς ἐμῆς καὶ πατρὸς ἄπιμι  
 .....πτω, ὅλως χάριτάς μ' ἀπέδωκα[ν].  
 .....π]αρὰ τῶν παίδων κομίσσεται  
 . . . . .

« S'il y a jamais eu une femme entièrement bonne,

« c'est moi, et pour la justice et pour les autres qualités. Mais, étant telle, je n'ai pas reçu la récompense que je méritais. Je m'éloigne.... de ma mère et de mon père, tous deux....., car c'est ainsi qu'ils m'ont récompensée..... recevoir de ses enfants.... »

Χάρις κομίζεσθαι est une expression consacrée. Thucydide (1) a dit : Σώφρονά τε ἀντὶ αἰσχρᾶς κομίσασθαι χάρις ; Démosthène dans son discours *Pour la couronne* (2) : Ἡ τῶν δοθέντων ἀντὶ τοῦ κομίσασθαι χάρις, εὐθύνας ὑφέξει.

Les trouvailles faites sous la butte de l'Ἀγία Τριάς, dans les mois de mai et juin 1863, ont été complétées par la découverte d'un grand bas-relief brisé en deux morceaux, à gauche des tombeaux de la famille d'Agathon. Ce bas-relief (3), qui date seulement de trente-cinq années après la mort de Périclès, peut être hardiment rangé au nombre des plus admirables sculptures produites par le sol de la Grèce depuis son affranchissement. Il représente un guerrier à cheval qui terrasse un combattant à pied. Le cavalier lève son bras, comme pour frapper de sa lance un ennemi vaincu : celui-ci, renversé sur son bouclier, offre dans son visage une expression de douleur contenue et de résignation virile qui est admirable à voir. Nous nous abstenons, du reste, de toute réflexion sur la beauté de cette sculpture, où respire encore le souffle sublime de l'école de Phidias. Le lecteur pourra en juger par lui-même dans les galeries de l'École des Beaux-Arts, d'après le moulage que nous en avons fait faire à notre dernier

---

(1) III, 58.

(2) P. 264.

(3) *Revue archéologique*, nouv. sér. t. VIII, pl. XV.



voyage d'Athènes. Nous remarquerons seulement que le sujet représenté dans ce bas-relief semble avoir été, dans la meilleure époque de l'art grec, consacré pour les tombeaux de cavaliers athéniens (1). Nous en connaissons trois autres répétitions qui présentent entre elles quelques variantes, mais sont toutes du plus admirable style et du siècle de Périclès : 1° un fragment d'une grande stèle en marbre pentélique (2) portant les restes d'une inscription en vers (3), découvert à Χαλάνδρι (l'antique Cholarge) (4) et envoyé par L. Ross au musée de Berlin (5), dont il forme aujourd'hui une des plus précieuses richesses ; 2° un grand et célèbre bas-relief sculpté dans le même marbre, qui se voit à Rome dans les galeries de la Villa Albani (6) ; 3° un fragment du musée du Vatican (7), dont on a depuis longtemps déjà fait remarquer (8) l'analogie de style avec les sculptures de la frise du Parthénon. Le tombeau signalé par Pausanias (9) sur la route de l'Académie, et où étaient représentés les cavaliers Mélanopus et Macartatus, devait présenter une sculpture analogue.

---

(1) Voy. Friedländer, *De operibus anaglyphis in monumentis sepulcralibus graecis*, p. 46 et suiv. — Friederichs, *Archæologische Zeitung*, 1863, p. 12 et suiv.

(2) *Archæologische Zeitung*, 1863, pl. CLXIX.

(3) *Rheinisches Museum*, nouv. sér. t. VIII, p. 125 et p. 625. — Ross, *Archæologische Aufsätze*, t. II, p. 654.

(4) Voy. Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 75 et suiv.

(5) *Griechisches Cabinet*, n° 468.

(6) Winckelmann, *Mon. ined.* n° LXII. — Zoega, *Bassirilievi antichi*, t. II, pl. LI. — Platner, dans la *Beschreibung der Stadt Rom*, t. III, p. 562. — *Archæologische Zeitung*, 1863, pl. CLXX, n° 1.

(7) *Archæologische Zeitung*, 1863, pl. CLXX, n° 2.

(8) Braun, *Ruinen und Museen Roms*, p. 269.

(9) I, 29, 5.

On remarque sur le marbre original un grand nombre de trous qui servaient à fixer des ornements en métal, tels que les baudriers des jeunes guerriers et la bride du cheval. C'est un fait semblable à celui qui a déjà été observé sur les cavaliers de la frise du Parthénon. En outre, la figure du combattant à cheval présente autour de la tête des crampons de bronze, qui servaient anciennement à ajuster une coiffure faite de la même matière ; sans doute, d'après la disposition des crampons, cette coiffure était un chapeau plat ou pétase thessalien, pareil à celui des cavaliers du Parthénon. La chevelure, qu'elle recouvrait, est à peine indiquée. Deux autres crampons, qu'on remarque sur la cuisse du même cavalier, avaient servi à fixer la lance, qui n'existe plus.

Le bas-relief surmontait originairement une base en tuf calcaire, rentrant en arc de cercle du côté de la voie, et une plinthe de marbre de la même forme, que l'on a retrouvées encore en place à quelques pieds en arrière et qui portaient une inscription par laquelle sont indiqués l'âge précis de ce chef-d'œuvre et le nom du personnage dont il ornait la sépulture :

27.

ΔΕΞΙΛΕΩΣ ΛΥΣΑΝΙΟΘΟΟΡΙΚΙΟΣ  
ΕΓΕΝΕΤΟ ΕΠΙ ΤΕΙΣ ΑΝΔΡΟΑΡΧΟΝΤΟΣ  
ΑΓΓΕΘΑΝΕΕΓΕΥΒΟΛΙΔΟ  
ΕΓΚΟΡΙΝΘΩΙΤΩΝ ΓΕΝΤΕΙ ΓΓΕΩΝ

Δεξιλέως Λυσανίου Θορίκιος ἐγένετο ἐπὶ Τεισάνδρου ἄρχοντος,  
ἀπέθανε ἐπ' Εὐβουλίδου· ἐν Κορίνθῳ τῶν πέντε ἱππέων.

L'inscription est postérieure de quelques années à

l'archontat d'Euclide; aussi y voit-on déjà figurer la lettre Ω. Du reste, l'orthographe ancienne y est encore conservée, dans l'expression de la diphthongue ου par un simple ο, et dans la manière d'écrire ἐν la préposition ἐν devant un mot commençant par un κ.

Nous ne nous arrêterons pas sur le dème d'où Dexiléos était natif. L'identité de Thoricus avec la localité appelée aujourd'hui indifféremment Πόρτο Μάνδρα et Θερικὸν est un des points les mieux établis de la topographie attique (1). Le véritable intérêt de l'inscription est dans les circonstances historiques auxquelles elle se rattache.

Eubulide fut archonte en 394 avant l'ère chrétienne (2), et dans cette année même eut lieu entre les Athéniens et les Lacédémoniens, soutenus des deux côtés par de nombreux alliés, la sanglante bataille de Corinthe, longuement racontée par Xénophon (3), et dans laquelle Platon, âgé alors de trente-cinq ans, se distingua d'une manière toute spéciale (4). C'est évidemment à cette bataille, comme l'ont déjà vu tous ceux qui avant nous se sont occupés des tombeaux de la porte Dipyle, que font allusion les mots ἐν Κορίνθῳ τῶν πέντε ἱππέων, dont le sens ne peut être que : « des « cinq cavaliers tués à Corinthe. »

On est étonné de voir ce nombre de cinq seulement pour les cavaliers tués dans une bataille où le nombre

(1) Leake, *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 22, 59, 67 et suiv. — Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 207.

(2) Diod. Sic. XIV, 85. — Aristid. *Orat.* XLVI, p. 474. — Il est appelé par erreur Eubulus dans les éditions de Lysias, *Pro Aristophan.* bon. p. 154.

(3) *Hellenic.* IV, 2, 9-23. — Cf. Demosth. *Contr. Leptin.* p. 472. — Diod. Sic. XIV, 86. — Pausan. I, 29, 8.

(4) Diogen. Laërt. III, 8; cf. III, 24. — Ælian. *Var. Hist.* VII, 14.

des morts fut très-considérable et où, d'après Xénophon, les Athéniens en particulier eurent six divisions de leurs hoplites, sur dix, presque entièrement taillées en pièces. Ils avaient cependant, toujours d'après le même auteur, six cents hommes de cavalerie engagés dans ce combat. Mais une circonstance relatée par le disciple de Socrate peut servir à expliquer la différence des pertes subies par la cavalerie et par l'infanterie. Une partie seulement des troupes athéniennes était opposée aux Lacédémoniens. Quatre divisions des hoplites tenaient tête au contingent de la ville de Tégée, qu'elles enfoncèrent dès le commencement de l'action. S'étant mis à la poursuite des Tégéates pendant que les soldats de Sparte attaquaient et massacraient leurs camarades, ces hoplites furent dépassés par eux et, lorsqu'ils apprirent que la bataille était perdue, purent se retirer en bon ordre sans être inquiétés par les ennemis. Aussi ne perdirent-ils que les hommes qui avaient été tués dans le premier choc avec les gens de Tégée, οὐκ ἀπέθανον αὐτῶν πλὴν εἴ τις ἐν τῇ ξυμβολῇ ὑπὸ Τεγεατῶν, et les expressions mêmes de Xénophon montrent que ceux-là devaient être en fort petit nombre. Il est probable que la cavalerie s'était également élancée à la poursuite des Tégéates et qu'elle put, grâce à cette circonstance, échapper comme les quatre divisions d'hoplites. Ainsi s'expliquerait qu'elle n'ait perdu que cinq hommes dans cette journée meurtrière.

Peut-être aussi ces guerriers, désignés par le nom des « cinq cavaliers de la bataille de Corinthe, » comme des gens qui y avaient gagné une gloire ineffaçable et connue de tous, étaient-ils parmi un plus grand nombre de cavaliers tués dans le combat, des hommes qui s'é-

taient illustrés par quelque trait de courage et de dévouement analogue à ce qu'a été dans nos guerres modernes celui du chevalier D'Assas, se sacrifiant pour sauver l'armée et couvrir sa retraite.

C'est à des cavaliers athéniens illustrés par un dévouement semblable que Simonide avait consacré une éloquente épitaphe conservée par l'Anthologie (1) :

Χαίρετ' ἀριστῆες πολέμου, μέγα κῦδος ἔχοντες,  
Κοῦροι Ἀθηναίων, ἔξοχοι ἵπποσύνη,  
Οἳ ποτε καλλιχόρου περὶ πατρίδος ὠλέσασθ' ἤβην,  
Πλείστοις Ἑλλάνων ἀντία μαρνάμενοι.

« Salut, braves jeunes gens, l'élite des Athéniens,  
« excellents cavaliers que la guerre a gratifiés d'une  
« gloire immortelle ! Pour votre belle patrie vous avez  
« sacrifié votre jeunesse en affrontant des milliers de  
« Grecs. »

Si le nom de Simonide n'était pas attaché à cette épitaphe dans le Manuscrit Palatin, on croirait volontiers qu'elle se rapporte aux cinq cavaliers de Corinthe. Au reste la critique a déjà élevé des doutes sur l'attribution à Simonide (2), car du temps du grand poète de Céos on ne trouve aucun événement auquel puissent se rattacher naturellement les expressions de cette épitaphe.

L'inscription ajoute que Dexiléos, tué sous Eubulide à la bataille de Corinthe, était né sous l'archontat de Tisandre, ἐπὶ Τεισάνδρου ἀρχοντος. Or les fastes attiques ne rapportent aucun archonte de ce nom. Seulement

(1) Brunck, *Analect.* t. I, p. 135.— *Anthol. Palat.* VII, 254.

(2) Jacobs, *Animadv. in Anthol. graec.* t. I, p. 232.

un archonte du nom de Pisandre se rencontre à l'année 414 avant Jésus-Christ. Mais comme ce nom de Pisandre, Πείσανδρος, ne s'appuie que sur l'autorité des manuscrits de Diodore de Sicile (1), M. Rhangabé (2) et après lui M. Wescher (3), ainsi que M. Rhousopoulos (4), ont montré qu'il fallait corriger le texte de Diodore en cet endroit et lire Τείσανδρος au lieu de Πείσανδρος. Né en 414, mort en 394, le jeune cavalier de Thoricus avait donc vingt ans juste quand il tomba devant Corinthe. Cet âge concorde parfaitement avec ce que nous savons des institutions militaires chez les Athéniens. C'est en effet à vingt ans que les jeunes Athéniens sortaient de la classe des éphèbes pour être comptés au nombre des citoyens et des défenseurs armés de la patrie (5).

Pausanias (6) mentionne dans le Céramique extérieur, sur la route qui menait de la Porte Dipyle à l'Académie, les tombeaux des soldats tués à la bataille de Corinthe, κείται δὲ καὶ οἱ περὶ Κόρινθον πεσόντες. Faut-il, comme l'ont fait M. Rhangabé et M. Wescher, rapporter à la sépulture de Dexiléos cette indication du périégète? Nous ne le croyons pas, et cela pour un assez grand nombre de raisons qui nous semblent décisives. D'abord Pausanias parle évidemment d'un *polyandrium* du même genre que tous ceux qui se voyaient sur la

(1) Diod. Sic. XIII, 7.

(2) Dans l'Εὐνομία du 4/16 juin 1863.

(3) *Revue archéologique*, nouv. sér. t. VIII, p. 83.

(4) Εφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, p. 297.

(5) Voyez la belle thèse de M. Dittenberger, *De ephēbis Atticis*, Göttingue 1863.

(6) I, 29, 8.

route de l'Académie et qui contenaient les cendres des guerriers morts dans les principaux combats des Athéniens, et le tombeau de Dexiléos était bien évidemment la sépulture isolée d'une seule des victimes de la bataille de Corinthe, placé au milieu de tombeaux d'individus sans rapport avec celui qu'elle renfermait. Puis les tombes signalées dans la *Description de la Grèce* étaient sur la route de l'Académie, tandis que celle de Dexiléos était sur la route d'Éleusis. Enfin elles étaient à quelque distance de la ville, après l'enceinte d'Artémis Callisté, le petit temple de Dionysus Eleuthereus, les tombeaux de Thrasybule, de Périclès, de Chabrias, de Phormion, des guerriers morts à Drabescus, de Melanopus et de Macartatus, des cavaliers thessaliens tués dans l'invasion d'Archidamus, des archers crétois morts dans la même guerre, de Clisthène, des cavaliers athéniens tombés lors de la première invasion dans la guerre du Péloponnèse, des Cléonéens morts pour la cause athénienne à la bataille de Tanagra, des citoyens tués dans les luttes contre les Éginètes ou sous les murs d'Olynthe, de Mélésandre, qui avait fait remonter ses navires par le cours du Méandre dans la Carie supérieure, des Athéniens et des Argiens morts dans la guerre contre Cassandre, d'Apollodore, le général des mercenaires grecs au service du roi de Perse qui empêchèrent Philippe de prendre Périnthe, d'Eubulus fils de Spintharus, enfin de ceux qui avaient conspiré contre le tyran Lacharès ou pour chasser du Pirée la garnison macédonienne. Le tombeau de Dexiléos se trouvait, au contraire, aussitôt après qu'on était sorti de la porte Dipyle. On voit par ces remarques que l'assimilation proposée ne peut en réalité point être

établie. Il est bien évident, d'ailleurs, que la partie du Céramique où ont été faites toutes ces découvertes n'est pas celle que la République réservait pour les sépultures décernées officiellement aux guerriers morts pour sa cause, puisque la plupart des tombeaux de cet endroit étaient ceux d'étrangers, et non de citoyens d'Athènes.

Là se sont arrêtés les travaux des mois de mai et de juin 1863. Interrompues pendant quelques mois par suite des événements politiques, des excessives chaleurs de l'été et des négociations entamées pour l'acquisition du terrain entre le gouvernement grec et les propriétaires, les fouilles ont été reprises en octobre de la même année sous la direction officielle de M. Pittakys (si malheureusement enlevé à la science pendant le cours de ces travaux) et de son adjoint M. Evstratiadis. Présent à Athènes lorsqu'elles furent recommencées, nous les avons suivies avec le soin le plus scrupuleux. Elles continuaient encore au moment de notre départ, mais nous pouvons du moins enregistrer les résultats obtenus jusqu'au 7 novembre 1863, en nous réservant de comprendre dans un appendice à la fin du présent volume ceux qui pourraient se présenter ultérieurement.

Les travaux des mois d'octobre et de novembre se sont composés de deux parties. Dans la première on a ouvert la butte de l'Ἀγία Τριὰς jusqu'au niveau du sol hellénique, depuis son extrémité orientale jusqu'à la petite maison destinée aux gardiens des plantations, au pied de laquelle, du côté de l'occident, avaient été faites les fouilles du printemps. Cette partie des déblayements n'a produit qu'un seul résultat; elle a prouvé d'une



manière décisive que la porte Dipyle devait être, comme nous l'avons dit plus haut, sur l'emplacement du carrefour actuel des routes du Pirée et d'Éleusis. La ligne des murs antiques de la ville ne passait, en effet, nulle part sous la butte de l'Ἀγία Τριὰς. Au reste, dans toute cette vaste tranchée on n'a pas rencontré un tombeau, mais seulement quatre puits à margelle de terre cuite disposés dans l'alignement du bord de la voie ancienne. Notons encore un fait important, sur lequel nous aurons à revenir plus loin, c'est que la grande fosse renfermant pêle-mêle les ossements d'une multitude d'individus enterrés à la hâte et sans honneur, où nous avons proposé de reconnaître la sépulture des victimes des soldats de Sylla, se continuait dans toute cette partie au sommet de la butte, indiquant ainsi que l'amoncellement des terres était d'une date antérieure à l'événement auquel se rapportait le trépas de ces malheureux.

La prolongation de la tranchée ouverte d'abord par les propriétaires du terrain, depuis le tombeau de Denys jusqu'au boulevard qui conduit de la route moderne du Pirée à la place de la Concorde, c'est-à-dire jusqu'à l'extrémité actuelle de la butte de l'Ἀγία Τριὰς du côté de l'occident, a été plus féconde en découvertes archéologiques. On y a mis à nu la continuation de la ligne des tombeaux qui bordaient le côté gauche de la Voie Sacrée dans cette portion de son parcours.

Immédiatement après le tombeau de Denys, en continuant à marcher dans la direction d'Éleusis, on voit une tombe marquée par un cippe carré-long de marbre bleuâtre de l'Hymette, orné d'une moulure à la base

et au sommet, en forme de piédestal de statue (1) ou de sarcophage simulé. La face tournée vers la route porte l'inscription :

28.

ΜΗΛΙΣ

ΜΙΛΗΣΙΑ

Μῆλις Μιλησίᾳ (2),

écrite avec le type de caractères en usage vers les premiers temps de la domination romaine, avant l'empire.

Au moment de la découverte cette inscription présentait une particularité curieuse, qui a bien vite disparu sous l'action de l'air, du soleil et de la pluie.

On voyait encore autour des lettres les vestiges manifestes du tracé peint qu'avait suivi le lapicide dans le travail de son ciseau. Preuve, dont nous aurons à nous servir plus tard, que le tombeau qui nous occupe venait à peine d'être achevé lorsqu'il a été enfoui sous les terres qui ont formé la butte de l'Ἀγία Τριὰς.

A 1 mètre et demi en arrière du cippe de Mélis est une petite stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette, de la forme ordinaire à cette sorte de monuments (3), qui porte exactement la même inscription :

29.

ΜΗΛΙΣ

ΜΙΛΗΣΙΑ

(1) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. XLIV, n° 5.

(2) George Typaldo, *Revue archéologique*, nouv. sér. t. VIII, p. 180.

(3) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. XLIV n° 6.

Faudrait-il en conclure que ces stèles rondes qui surmontaient les tombeaux du commun et dont les marbriers d'Athènes devaient toujours avoir un grand nombre de toutes faites en magasin, s'employaient aussi sur les sépultures plus riches, comme les croix de bois provisoires que l'on met dans nos cimetières en attendant l'achèvement des monuments funéraires ? Le cippe de Mélis ayant été enfoui au moment où il venait d'être posé, on n'aurait pas eu le temps d'enlever la petite stèle qui en avait provisoirement tenu la place. Autrement la présence sur un même tombeau de deux pierres portant toutes deux la même inscription serait un fait inexplicable.

Vient ensuite un autre cippe de la même forme que celui de Mélis et du même marbre. Il est sans inscription, mais surmonté de la statue d'un chien de l'espèce des molosses (1), présentant avec une exactitude très-remarquable tous les caractères spécifiques que l'on peut observer dans la belle figure d'un animal semblable publiée dans le recueil de Cavaceppi (2). Ce chien est représenté couché (3), la tête haute, et les dimensions en sont :

---

(1) Aristophan. *Thesmophoriaz.* v. 416.— Alex. *ap.* Athen. XII, p. 540.— Oppian. *Cynegetic.* V, v. 370.— Alciph. *Epist.* III, 47.— Apollodor. II, 7, 3.— Pollux, V, 37 et 39.— Lucret. V, v. 1062.— Virg. *Georg.* III, v. 405.— Horat. II, *Satir.* VI, v. 114.

Cette race est encore celle que les bergers nomades de la Grèce emploient pour garder leurs troupeaux. Il n'est pas un seul voyageur dans ce pays qui ne les connaisse et qui n'ait conservé les plus désagréables souvenirs de leur férocité.

(2) *Statue antiche ristaurate*, t. I, pl. VI.

(3) George Typaldo, *Revue archéologique*, nouv. sér. t. VIII, p. 181.— Rhusopoulos, *Ἐφημ. ἀρχ.* nouv. sér. t. I, p. 295.

|                                                                            |                    |
|----------------------------------------------------------------------------|--------------------|
| De la naissance de la queue à l'extrémité<br>des pattes de devant. . . . . | 1 <sup>m</sup> .65 |
| De la naissance de la queue à l'extrémité<br>du museau. . . . .            | 1 .45              |
| Longueur de la tête. . . . .                                               | 0 .40              |
| Largeur d'une oreille à l'autre. . . . .                                   | 0 .30              |
| Hauteur jusqu'au sommet de la tête. . . . .                                | 0 .87              |

Il est fait d'un seul bloc de marbre bleuâtre de l'Hymette, sauf les deux oreilles, les pattes de devant et l'extrémité du museau, qui sont de pièces rapportées. Il n'en manque pas, du reste, un seul morceau. Le travail est de la meilleure époque, plein d'accent et de vie, et d'un grand caractère.

Parmi les célèbres marbres de Gabies on remarque une statue de chien lévrier, surmontant une urne carrée en marbre (1) qui doit avoir renfermé des cendres, plutôt qu'avoir été un coffre destiné à contenir un trésor sacré, comme le pensait Visconti.

La figure d'un chien placée sur un tombeau ne peut être qu'une de ces représentations allusives au nom du mort, dont nous avons parlé plus haut à l'occasion du taureau qui surmontait l'ensemble de la sépulture de Denys. En voyant cet énorme molosse on ne peut s'empêcher au premier moment de penser au tombeau de Molottus que Pausanias signale dans cette partie même du parcours de la Voie Sacrée. Mais on est bientôt obligé d'abandonner cette conjecture si l'on réfléchit au nombre d'indications sur lesquelles nous reviendrons plus loin et qui semblent prouver que tous ces monuments n'étaient déjà plus visibles au

---

(1) Visconti, *Monumenti Gabini*, pl. XV, n° 43.

temps où Pausanias écrivait son livre. Mais le nom de Molottus a été porté plusieurs fois dans l'antiquité, et de plus la figure qui surmonte le tombeau dont nous nous occupons a pu s'appliquer aussi d'une manière allusive à des personnages portant d'autres noms. Parmi les appellations d'animaux employées comme noms propres chez les Grecs, celle du chien a sa place ; elle fournit comme noms d'hommes, Κύννης, Κυνίσκος, Σκύλαξ et Σκύμνος, comme noms de femmes, Κυνίσκη et Κυνή. On trouve aussi dans les auteurs et dans les inscriptions des individus appelés Κυναλώπηξ, Κυνηγέτης, Κυνοῦλκος ou portant d'autres noms analogues, sur la tombe desquels l'image d'un chien pouvait encore être placée par une allusion assez naturelle.

Du reste, cette image peut aussi se rapporter à quelque particularité de la vie du mort ou à un surnom qu'il aurait reçu. Ainsi nous savons qu'un chien surmontait la tombe de Diogène le Cynique (1), ce qui a donné lieu à cette épigramme de l'Anthologie : « Chien, « dis-moi à quel homme appartient le monument sur « lequel tu veilles ? — Au chien. — Quel était cet « homme, que tu appelles chien ? — Diogène. — Dis- « moi son pays. — Il était de Sinope. — Celui qui ha- « bitait un tonneau ? — Précisément ; mais maintenant « qu'il est mort, il a les astres pour demeure (2). »

Après la tombe surmontée du molosse, les ouvriers

(1) Diogen. Laërt. VI, 78.

(2) Brunck, *Analect.* t. III, p. 268. — Anthol. Palat. VII, 64. — Cf. Auson. *Epitaph.* 31.

Nous avons reproduit l'élégante et fidèle traduction de M. Dehèque, en l'empruntant aux deux volumes que le savant académicien, avec une beaucoup trop grande modestie, vient de publier sans y mettre son nom.

ont rencontré un beau vase funéraire en marbre pentélique, de la forme si longtemps et si improprement appelée *vase de Marathon*, d'un galbe élégant et pur, orné de cannelures et de godrons, mais sans aucune inscription. Il était renversé de sa place antique et brisé. Au delà les restes presque informes d'un tombeau de forme carrée, en maçonnerie, revêtue extérieurement d'un stuc décoré de peintures. Ce tombeau n'a pas été conservé de la même manière que ceux de Denys et de la famille d'Agathon ; il a au contraire été presque entièrement détruit dès une époque très-ancienne. Mais cela tient à ce qu'à l'endroit où il se trouvait le niveau de la butte de l'Ἀγία Τριὰς s'abaisse par une pente assez rapide. Après l'amoncellement des terres qui ont formé la butte, la plus grande partie de ce tombeau se trouvait percer le sol et, s'élevant à la surface, était exposée à toutes les causes de destruction qui l'ont fait effectivement disparaître.

Nous remarquons ensuite l'indication de deux tombeaux qui ont perdu leurs stèles, un sarcophage taillé en forme d'auge dans un bloc de marbre pentélique, sans aucun ornement, lequel se présentait par un de ses petits côtés sur la route et a été découvert encore muni de son couvercle ; il contenait des ossements réduits en poussière avec quelques petites feuilles d'or provenant d'une couronne et de minces débris de fibules en bronze entièrement rongés par l'oxyde. A côté de ce sarcophage était un puits, dont la margelle en terre cuite a offert aux regards, sur trois des pièces arrondies qui la composaient, gravée profondément à la pointe sèche, après la cuisson, en grandes lettres d'une forme cursive, l'inscription suivante :

ΟΠΑΝΟΜΗΝ—ΕΤΕΝΥΝΦΑΙ—ΚΑΛΑΙΥΕΚΥΕΥ  
ΠΕΡΚΥΕ (1)

Au premier abord cette curieuse et bizarre inscription ne paraît pas explicable. Cependant une étude plus attentive nous a semblé y faire découvrir un sens, et l'on voudra bien excuser notre hardiesse si nous osons en proposer l'explication, tout étrange qu'elle puisse paraître.

Nous croyons y reconnaître deux phrases, dont la première serait ainsi conçue :

Τ]ὸ πᾶν ὁμῇ νέτε, Νύ(μ)φαι καλαί.

La forme ὁμῇ pour ὁμοῦ se rencontre quelquefois. Le poète Straton a écrit : Ταῦτα δ' ὁμῇ φθονέων ἐξεμάρανε χρόνος (2) ; Christodore (3) : Ἡ καὶ χαλκὸν ἔχευεν ὁμῇ θεὸς εἶδεῖ μορφῆς ; enfin Hésychius dans son Lexique enregistre le dorique ὁμᾶ. Quant à νέτε nous croirions volontiers que ce mot est pour νεῖτε, du verbe νέω qui signifie « filer, » puis « réunir » comme avec un fil, « accumuler » comme le fil s'accumule sur la quenouille.

Nous traduirions donc :

« Vous filez tout *ou* vous êtes le lien de tout, belles Nymphes. »

(1) Nous avons hésité quelque temps sur la question de savoir si la quatrième lettre de cette seconde et plus courte ligne était un X ou un K. Il serait facile de citer de nombreux exemples d'inscriptions en écriture cursive où les deux formes tendent à se confondre.

(2) Anthol. Palat. XII, 234, v. 4.

(3) *Ephr.* v. 314.

L'office de fileuses est précisément celui que Virgile, dans des vers célèbres, attribue aux Nymphes des eaux dans les profondeurs de l'Océan :

*At mater sonitum, thalamo sub fluminis alti,  
Sensit. Eam circum Milesia velleræ Nymphae  
Carpebant, hyali saturo fucata colore*

.....  
*Caesariem effusæ nitidam per candida colla*

.....  
*Inter quas curam Clymene narrabat inanem  
Vulcani. . . . .*

*Carminè quo captæ, dum fuis molliâ pensa  
Devolvunt (1). . . . .*

Un vase peint, qui faisait autrefois partie des collections du prince de Canino (2), les représente dans cette occupation (3).

En voyant sous l'apparence de fileuses les êtres destinés à figurer les propriétés de l'eau qui coule et sur laquelle flottent les navires, qui pourrait méconnaître le rapport existant entre ce genre de travail et la nature même de l'objet dont ces Nymphes sont le symbole? C'est évidemment sous l'influence de cette analogie que le même radical imitatif a été appliqué dans la langue grecque aux idées de mouvement en général ( $\nu\acute{\epsilon}\omega$ ), de fluidité ( $\nu\acute{\alpha}\omega$ ), de navire ( $\nu\alpha\upsilon\epsilon$ ), et de filage ( $\nu\acute{\epsilon}\omega$ ) (4). Le fil que les Nymphes tirent de leurs fuseaux offre une image adoucie et gracieuse de la chaîne formidable que l'Océan lui-même déroule autour du monde. La

(1) *Georg.* IV, v. 333-349.

(2) De Witte, *Catalogue Canino*, n° 66.

(3) Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, pl. XXXVI, B.

(4) Voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, p. 94.



présence des mêmes symboles se retrouve et dans la couronne d'or dont Amphitrite fait présent à Thésée (1), et dans les bijoux, tous circulaires,

Πόρπας τε, γναμπτάς δ' ἑλικας, κάλυκας τε καὶ ὄρμους,

que Vulcain fabrique pour les Océanides Eurynome et Thétis, en récompense de l'asile qu'elles lui ont donné au fond de la mer (2). A cette occasion il ne doit pas être interdit de rappeler la doctrine exposée dans le Cratyle de Platon (3), d'après Héraclite qui l'avait empruntée sans doute aux sanctuaires religieux de l'Asie, doctrine suivant laquelle les choses de ce monde seraient emportées dans un flux perpétuel. Cette croyance a trop d'analogie avec l'occupation favorite des Nymphes pour que la mention en soit déplacée ici, surtout à l'occasion d'une inscription dont le caractère mystique est évident. Il suffit, du reste, pour bien se pénétrer du sens profond et cosmique attaché dans les idées des anciens à l'occupation de fileuses qu'ils attribuaient à certaines divinités féminines, de se souvenir que dans la religion athénienne Minerve, la divinité principale, est, sous le nom d'*Ergané*, la fileuse par excellence, et que le même attribut, le fuseau, est celui qu'une tradition constante attribue aux Parques (4).

Le caractère mystique de l'inscription ressort encore plus de la seconde phrase, dont la lecture nous paraît

(1) Pausan. I, 17, 3.

(2) Homer. *Iliad.* Σ, v. 401.

(3) P. 41 et 42, ed. Bekker.

(4) Voir à ce sujet De Witte, *Ann. de l'Inst. arch.* 1841, p. 265 et suiv.; 1856, p. 84.

certaine et qui contient une invocation à la deuxième personne du singulier :

Ὶε, κύε, ὑπερκύε (1).

« Féconde, enfante et réenfante. »

Le verbe ὑπερκύειν est nouveau, mais composé très-régulièrement de κύειν, de la même manière que le *superfoetare* latin.

Les mots Ὶε, κύε constituent une des formules sacramentelles des Éleusines, la plus importante et la plus solennelle de toutes, celle qu'Origène (2) appelle τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Ἐλευσινίων μυστήριον. Cette formule, qui exprime l'action mâle et fécondante du principe humide, symbolisée dans l'Acropole d'Athènes (3) par la figure de la Terre implorant la rosée de ce Jupiter qu'on invoquait dans la célèbre prière Ὕσον, Ὕσον, ᾧ φίλε Ζεῦ (4), a été rapportée par mon père (5) avec la plus grande vraisemblance à la dernière scène des spectacles de la *pannychis* des initiations, lorsque l'hiérophante et l'hiérophantide s'enfermaient sous le *pastos* nuptial (6).

En rencontrant l'invocation Ὶε, κύε, ὑπερκύε, gravée

(1) Nous devons dire, pour rendre à chacun le mérite de ce qui lui appartient, que la lecture de cette phrase, dont le sens nous avait d'abord échappé, est due à M. De Witte.

(2) *Philosophumén.* V, 7, p. 104, ed. Miller. — Cf. Procl. *In Tim.* p. 293.

(3) Pausan. I, 24, 3. — Cf. Ch. Lenormant, *Ann. de l'Inst. arch.* t. IV, p. 63.

(4) Marc. Antonin. V, 7. — Sur le Zeus Ombrios ou Hyétios, voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 58 et suiv.

(5) *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, nouv. sér. t. XXIV, part. I, p. 440.

(6) Aster. *Encom. in SS. Mart.* dans la *Biblioth. Patr. Auct.* t. II, p. 193. — Origen. *Philosophumén.* V, 8, p. 115, ed. Miller. — Cf. Sainte-Croix, *Recherches sur les mystères*, 2<sup>e</sup> édition, t. I, p. 366 et suiv. — Guigniaut, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXII, part. II, p. 69 et suiv.

sur la margelle d'un puits, il est difficile de ne pas se rappeler l'usage rapporté dans une célèbre lettre d'Eschine (1) et d'après lequel les jeunes filles de la Troade se rendaient lors de leur mariage aux bords du Scamandre pour offrir au dieu du fleuve leur virginité, en disant : *Λάβε, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν*. Cet usage n'était pas spécial à la Troade, et il s'appliquait aux fontaines aussi bien qu'aux fleuves. Plutarque (2) raconte que les vierges de la ville d'Haliartus, en Béotie, au moment de leur mariage, descendaient dans la fontaine Cissoëssa pour y faire l'offrande de leurs propres prémices, *τὰ προτέλεια δύσουσαι*. Ce récit nous donne la signification de l'usage athénien, rapporté par Thucydide (3), d'après lequel les jeunes filles de la cité de Minerve devaient, lorsqu'elles se mariaient, se baigner dans la fontaine Callirhoé avant d'avoir eu aucun rapport avec leurs époux.

Un curieux vase peint du Musée du Louvre, publié par Visconti (4), représente une jeune fille qui, l'hydrie à la main, s'approche d'une fontaine, tandis qu'au-dessus de sa tête et devant elle est tracée l'inscription suivante, composée de trois mots :

#### ΔΕΧΕ ΤΕΡΕ Γ'ΑΕΟ

C'est une invocation tout à fait analogue à celle des vierges de la Troade et évidemment placée dans la

---

(1) X, p. 680, ed. Reiske.

(2) *Amator. narrat.* 1.

(3) II, 15.

(4) *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. III, p. 38. — *Opere varie*, t. III, p. 261 et pl. IV.

bouche de la jeune fille : Δέχε, τῆρε, πάεο, *accipe, serva, posside* (1). La manière dont elle tient l'hydrie et vient puiser l'eau de la fontaine au génie de laquelle elle s'offre en ces termes, ne saurait être considérée comme sans rapport avec les nombreux mythes où Posidon s'unit avec des vierges qui se sont rendues pour puiser de l'eau, à la mer, ainsi que Cænis (2), dans un fleuve, ainsi que Tyro (3), ou à une source, ainsi qu'A-mymone (4). Le rapprochement entre ces récits des amours du dieu des eaux et l'usage selon lequel les jeunes filles offraient leur virginité aux fleuves ou aux fontaines est incontestable. C'est aussi auprès d'une source où elle puisait de l'eau, qu'Augé est surprise par Hercule dans les environs de Tégée (5). Sur les médailles de Ciérium de Thessalie (6), Arné, l'amante de Neptune (7), est représentée dans cette action sur les bords du fleuve Ciérius (8), et les vases peints figurent presque toujours Amymone sous les traits d'une hydrophore (9). Mon père a fait voir (10) que l'action de la jeune fille remplissant son vase au fleuve ou à la fontaine et celle de la Terre implorant la pluie représentent exactement la même idée, et c'est aussi la même

---

(1) Cette ingénieuse explication est encore de M. De Witte.

(2) Ovid. *Metam.* XII, v. 172-209.

(3) Homer. *Odyss.* I, v. 235-259.

(4) Apollodor. II, 1, 4. — Hygin. *Fab.* 169.

(5) Pausan. VIII, 47, 3.

(6) Millingen, *Ancient coins*, pl. III, n° 12, 13 et 14.

(7) Diod. Sic. IV, 67. — Pausan. IX, 40, 3. — Schol. Venet. ad Homer. *Iliad.* B, v. 494.

(8) Voy. Ch. Lenormant, *Ann. de l'Inst. arch.* t. IV, p. 67.

(9) Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, pl. XVII, XVIII, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX et XXX.

(10) *Ann. de l'Inst. arch.* t. IV, p. 68.

idée qui présidait aux sacrifices du genre de celui que raconte la lettre d'Eschine et que retrace le vase du Musée du Louvre. Aussi Brøndsted (1) a-t-il dû déjà, depuis longtemps, rapprocher du passage de Thucydide que nous signalions plus haut, sur la nécessité du bain des fiancées athéniennes dans les eaux de la fontaine Callirhoé, les représentations d'hydrophores si multipliées sur les vases peints (2). Le savant danois y a été amené en décrivant un vase de la collection Campanari représentant six jeunes filles, probablement six fiancées, qui vont processionnellement puiser de l'eau à la source Callirhoé, désignée par son nom, KALİPEKPENE Κα(λ)ιρ(ό)νη κρήνη (3). Un autre vase, de la collection Pourtalès (4), substitue au sujet ordinaire de la vierge remplissant son hydrie, devant la bouche de la fontaine, la figure d'une jeune fille dépouillée de tous ses vêtements, à genoux (5) et les cheveux épars sur les épaules (6), exactement comme la Gæa implorant la pluie que décrit Pausanias. Elle semble au moment de prendre le bain dans lequel elle offrira sa virginité au génie de la fontaine, et cette précieuse représentation a déjà été rapportée par Panofka (7).

---

(1) *A brief description of thirty-two ancient Greek vases*, p. 60.

(2) Sur ces représentations, voy. Gerhard, *Ann. de l'Inst. arch.* t. III, p. 137 et suiv.

(3) Gerhard, *Vasenbilder*, pl. CCCVII

(4) Stackelberg, *Græber der Hellenen*, pl. XXXVI. — Panofka, *Cabinet Pourtalès*, pl. XXVI. — *Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1848*, pl. I, n° 4.

(5) Sur cette attitude éminemment symbolique, voy. Ch. Lenormant, *Ann. de l'Inst. arch.* t. IV, p. 64 et suiv.

(6) C'est une particularité constante et caractéristique des figures de la Terre, voy. Panofka, *Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 302.

(7) *Trophioniskultus in Rhegium*, extrait des *Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1848*, p. 7.

d'une manière certaine à l'usage que Plutarque attribue aux fiancées d'Haliartus.

Ne serait-ce pas par un rite du même genre qu'auraient été consacrées les vierges *hydrophores* athéniennes, que l'on connaît seulement par le rôle qu'elles jouaient dans la cérémonie du *procès de la Hache* au sacrifice solennel des fêtes de Jupiter sur l'Acropole (1)? Il est certain par le témoignage de Thucydide (2) qu'elles avaient la mission de puiser pour certaines cérémonies religieuses l'eau de la fontaine Callirhoé, c'est-à-dire de la fontaine même où les jeunes mariées prenaient le bain qui avait remplacé par une forme adoucie le sacrifice primitif de leur virginité au dieu des eaux. Dès lors on est bien naturellement amené à les comparer aux canéphores de Zeus Basileus dans le culte d'Haliartus de Béotie, lesquelles étaient consacrées par un bain dans la fontaine Hercyné, qui symbolisait la prise de possession de leurs personnes par le dieu (3).

Les cérémonies de ce genre, les représentations d'hydrophores sur les monuments de l'art et les mythes que nous y avons comparés reçoivent un grand jour des peintures d'un curieux vase de la collection Cam-

---

(1) Porphy. *De abstin. carn.* II, 30.

Il importe, dans les usages athéniens, de ne pas confondre l'*hydrophorie* avec l'*hydriaphorie*. Tandis que l'une était une cérémonie religieuse, l'autre était, comme la *sciadophorie*, une des fonctions serviles que les femmes des métèques remplissaient auprès des femmes des citoyens dans la procession des Panathénées. Elle consistait à marcher derrière ces femmes en portant un vase plein d'eau. Pollux, III, 55. — Cf. Meursius, *Panathen.* c. 21. — Petit, *Leges atticae*, p. 95.

(2) II, 15.

(3) Plutarch. *Amator. narrat.* 1.

panari et plus tard de la collection Durand (1), fort ingénieusement expliqué par Panofka (2). On y voit un portique formé de deux colonnes ioniques avec un entablement dorique, sous lequel une source jaillit d'un rocher. Une jeune femme tient une hydrie au-dessous du courant. Tandis qu'elle est occupée à remplir son vase, un lion dont la tête et les deux pattes de devant sont seules visibles, s'élance du fond de la source, ouvrant sa gueule et saisissant la jeune femme entre ses griffes. En même temps un immense serpent, se déroulant entre le rocher et l'entablement du portique, se jette sur elle. Mais au comble du danger, Hercule, qui s'est avancé entre la première et la seconde colonne du portique, saisit l'hydre de la main gauche pour la tuer avec son glaive; Minerve est derrière le héros près de son quadrige.

Nous avons ici, on n'en saurait douter, une de ces représentations où plusieurs mythes sont *entremêlés et enchevêtrés* les uns dans les autres, comme l'a si bien dit Panofka (3), une de ces représentations conçues dans un système de syncrétisme mystique où les fables étaient employées confusément à l'expression de l'idée religieuse (4). Une partie des traits sont empruntés au combat d'Hercule contre l'hydre auprès de la fontaine d'Amymone (5), les autres à l'histoire de cette Amy-mone assaillie sur l'emplacement de la source de Lerne

---

(1) Brændsted, *Description of 32 Greek vases*, n° 30. — De Witte, *Cat. Durand*, n° 270.

(2) *Ann. de l'Inst. arch.* t. IV, p. 372 et suiv.

(3) *Ueber verlegene Mythen*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1839.

(4) Voy. Ch. Lenormant, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XVII, p. 429.

(5) Apollodor. II, 5, 2.

par le satyre de l'Arcadie, Pan, et sauvée par l'apparition de Posidon, qui frappant le rocher avec son trident en fait jaillir les eaux. Hercule tuant l'hydre de Lerne, qui veut dévorer Amymone au moment où elle puise de l'eau, remplace dans cette peinture Posidon, et au lieu de Pan, nous rencontrons un lion, comme sur les médailles de Panticapée où la tête de cet animal remplace quelquefois celle du dieu de l'Arcadie (1). Le lion est d'ailleurs la personnification ordinaire du dieu redoutable qui réside dans les sources (2) et auquel les jeunes filles offrent les prémices de leur pureté. C'est pour cela qu'un muffle de lion était très-souvent placé à l'embouchure des fontaines antiques, et que dans son article *λεόντιος πόρος* Hésychius explique *λεόντιος* par *Ἀλφειος* en racontant que des statues de lion se trouvaient à la source de l'Alphée.

Le vase Campanari retrace donc la lutte du dieu lumineux et solaire contre le monstre sorti des régions inférieures, pour la possession de la vierge venue dans l'intention de puiser de l'eau à la fontaine. C'est ce que semblent préciser les inscriptions qui accompagnent ce sujet : *XOΣΑΣ* auprès de l'hydre, et *ΑΧΣΟ* à côté d'Hercule. Ainsi que l'a remarqué Pannofka, la première paraît être *ἔχω σᾶς* pour *ἔχω σᾶς* (3),

(1) De Kœhne, *Musée du prince Basile Kotchoubey*, t. I, p. 379, n° 139 et 144.

On y rencontre encore plus souvent le lion au revers de la tête de Pan. *Ibid.* p. 340-355, n° 11-13, 27, 42-44, 49-55.

(2) Voy. De Witte, *Revue numismatique*, 1838, p. 8-10.

(3) L'élision de la voyelle initiale, qui se produit à chaque instant dans le langage populaire des Grecs d'aujourd'hui, avait également lieu dans la langue parlée de l'antiquité. Aussi en trouve-t-on de nombreuses traces parmi les inscriptions de vases peints. Pour n'en citer qu'un seul exemple, nous rappellerons qu'une cylix de la même collection Campanari porte, dans la



« je tiens la tienne, » c'est-à-dire ta belle, mis dans la bouche de l'hydre, et l'autre la réponse d'Hercule, ἄξω, « je l'emmènerai (1). » La récompense que recevra Hercule pour avoir sauvé la jeune fille n'est pas douteuse en effet, c'est celle qu'il reçut d'Hésione et que Persée obtint également d'Andromède, et ainsi nous passons du mythe d'Amymone à celui d'Hésione ou à celui d'Augé, surprise par le fils d'Alcmène au bord d'une fontaine. En même temps cette précieuse peinture, par l'intervention de l'hydre prête à dévorer la vierge qui s'est offerte au génie de la fontaine en puisant son eau, nous révèle le rapport étroit qui existe entre les usages signalés par Eschine dans la Troade et par Plutarque dans la Béotie, ou les histoires de jeunes hydrophores surprises par Posidon, et celles des vierges consacrées au dieu des mers et exposées à la fureur d'un monstre envoyé par lui, afin de racheter par leur mort la vie de leurs compagnes, comme Andromède et Hésione, rapport déjà signalé par mon père (2).

Nous reviendrons du reste, dans notre chapitre IV sur cette offrande de la virginité des jeunes filles aux dieux des eaux, pour en faire encore plus complètement ressortir le caractère funèbre et les rapports avec les divinités infernales, ainsi qu'avec les doctrines de la religion d'Éleusis. Ce n'est pas en effet une circonstance indifférente que la présence du puits évidem-

---

signature du fabricant, ΤΛΕΣΟΝΗΟΝΕΑΡΧΟΓΟΡΕΣΕΝ, Τλήσων ὁ Νεάρχου ἔποίησεν, pour Τλήσων ὁ Νεάρχου ἐποίησεν (Brøndsted, *Description of 32 Greek vases*, p. 68, note 1). — Cf. De Witte, *Revue de Philologie*, t. II, p. 504.

(1) Je crois devoir avertir pourtant que M. De Witte ne semble pas attacher une grande importance à ces inscriptions. Voy. *Cat. Durand*, n° 270.

(2) *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 258.

ment sacré dont la margelle présente l'inscription que nous venons d'étudier, précisément au milieu des tombeaux du Céramique Extérieur et au point de départ de la route qui menait à la ville des mystères.

Un dernier rapprochement se présente à l'esprit en lisant cette formule mystique et si éminemment éleusienne sur la margelle d'un puits : c'est celui du rôle capital que jouait l'eau dans les purifications préparatoires des mystères d'Éleusis, et de l'existence d'un ministre spécial du culte mystique de Déméter nommé ὕδρανός, qu'Hésychius (1) définit ὁ ἀγνιστὴς τῶν Ἐλευσινίων (2). M. Gerhard a déjà remarqué, du reste, dans son beau *Rapporto Volcente* (3), que les sujets de vierges hydrophores représentés sur les vases peints étaient souvent dans une relation étroite avec le culte des Grandes Déeses d'Éleusis, puisque les artistes y ont placé quelquefois dans la main de ces femmes la fleur du grenadier, attribut ordinaire de Coré.

D'un véritable intérêt est encore le tombeau qui vient ensuite et qui termine en réalité la ligne de monuments découverte dans les fouilles de 1863, puisqu'il est situé presque à l'extrémité de la butte de l'Ἀγία Τριὰς, du côté du boulevard conduisant de la route du Pirée à la place de la Concorde, et qu'entre lui et le boulevard on n'a trouvé que le fragment d'une grosse chouette en marbre, placée dans l'antiquité au-dessus de quelque sépulcre, et un carré de deux ou trois assises superposées en grandes pierres d'appareil hellénique, base

---

(1) V<sup>o</sup> ὕδρανός.

(2) Voyez notre volume sur les inscriptions d'Éleusis, p. 220.

(3) *Ann. de l'Inst. arch.* t. III, p. 137.

d'un tombeau considérable détruit depuis des siècles déjà (1). Le monument dont nous voulons parler est encore complet. Il doit sa conservation à cette circonstance qu'il s'élevait assez peu au-dessus du sol et qu'il a été entièrement couvert par les terres lorsque la butte s'est formée, malgré la rapide inclinaison de la pente du côté où il était placé.

Au-dessus d'un soubassement en grandes pierres de ce calcaire grossier que les Grecs d'aujourd'hui, comme leurs ancêtres antiques, appellent *πῶρινος λίθος*, se dresse un bas-relief en marbre pentélique, haut de 1<sup>m</sup>.20 et large de 1<sup>m</sup>.62 (2). La sculpture en est mauvaise et grossière, mais n'appartient pas cependant à une époque de pleine décadence. C'est l'œuvre d'un marbrier malhabile, mais d'un temps où l'on avait encore de bons principes et un grand style. On y voit deux hommes d'un âge avancé, barbus, d'un aspect étrange à cause des formes trapues que leur a données le sculpteur et surtout du développement exagéré des pectoraux, figurés comme de véritables mamelles. Ils sont tous deux couchés sur une même *cliné* ou lit de repos, le coude gauche appuyé sur un coussin. Devant celui qui est placé le plus à droite est une table ronde à trois pieds, chargée de mets, parmi lesquels on remarque des raisins et des figes. Aux deux extrémités de la *cliné* se voient deux femmes, auxquelles l'artiste a donné un plus beau type qu'à leurs compagnons, assises tandis que les hommes sont couchés, suivant

---

(1) *Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, p. 313.*

(2) Sur ce bas-relief, voy. déjà : George Typaldo, *Revue archéologique*, nouv. sér. t. VIII, p. 181. — Rhousopoulos, *Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, p. 206.*

l'antique usage des repas chez les Grecs (1). Au premier plan, et dans un registre inférieur, figure une barque à quatre paires de rames dans laquelle est assis un homme barbu, à la chevelure épaisse et hérissée, au visage rude, vêtu d'un court sayon d'une étoffe épaisse, boutonné à la gorge et serré à la taille par une ceinture. C'est Charon ; il étend la main vers le mort à qui était dédié le tombeau, c'est-à-dire vers l'homme devant lequel est placée la petite table et qui tient un gobelet de la main gauche, et il reçoit de lui l'obole qui doit payer son passage dans l'empire d'Hadès.

Les représentations de repas analogues à celle-ci sont on ne peut plus fréquentes sur les stèles funéraires grecques (2), presque autant que les scènes d'adieux ; mais c'est la première fois que l'on y voit intervenir le personnage de Charon. Son intervention a une véritable importance et permet enfin de préciser d'une manière définitive le sens des représentations de ce genre, demeuré jusqu'à présent incertain pour les archéologues. On sait, en effet, qu'il y a près de vingt ans cette question avait donné lieu à une controverse entre deux illustres antiquaires, tous deux enlevés à la science dans la vigueur de l'âge et de l'intelligence, Philippe Le Bas et Letronne. Le premier (3), ayant remarqué que sur quelques-uns des bas-reliefs

---

(1) Valer. Maxim. II, 1, 2. — Dio Chrysost. *Orat.* VII, p. 243, ed. Reiske.

(2) Montfaucon, *Antiquité expliquée*, t. III, pl. L, n° 3. — Winckelmann, *Mon. ined.* n°s XIX et XX. — Zoëga, *Bassirilievi antichi*, pl. XXXVI. — Clarac, *Musée de sculpture*, Bas-reliefs, pl. CLV, n°s 677, 605, 632, 519, 521 ; pl. CLVI, n°s 547 et 552 ; pl. CLVII, n°s 548, 583 et 675 ; pl. CLIX, n°s 602, 557 et 643 ; pl. CLX, n°s 33 ; pl. CLXI, n°s 45 et 535 ; pl. CLXI A, n° 866.

(3) *Expédition scientifique de Morée*, Monuments d'architecture, t. II, p. 137-140 ; p. 205-220 de l'extrait. — *Revue archéologique*, t. III, p. 84-98.

funéraires représentant des repas (1) on voyait apparaître dans le fond du tableau le cheval, monture de Thanatos, dont il avait le premier expliqué la signification symbolique (2), supposait que cette classe de représentations devait se rapporter au repas appelé *περίδειπνον* (3) que la famille du mort célébrait auprès de son tombeau dans les *Νεκύσια* ou fêtes des Mânes (4). « Les vivants, dit-il, prenaient part à ce banquet auquel ils supposaient que les morts venaient assister, et auquel même, dans certaines contrées, en Bithynie, par exemple, au témoignage d'Eustathe (5), on appelait par trois fois les âmes des parents morts sur la terre étrangère. Ce que l'imagination suppose, on le représentait comme réel sur les monuments où l'on réunissait tous les membres de la famille. » Letronne (6), au contraire, ne se résignant pas à admettre ce mélange des morts et des vivants dans la même scène, pensait que dans les repas figurés sur les tombeaux aucune intention symbolique ou religieuse n'avait présidé au choix du sujet. A ses yeux il s'agissait d'une simple scène de la vie civile; c'était le repas quotidien du mort avec sa famille au temps où il était encore sur la terre, et le cheval ne figurait sur

---

(1) *Marmora Oxoniensia*, part. II, pl. IX, n° 57.—*Monumenta Mattheiana*, t. III, pl. LXXII, n° 2.—Judica, *Antichità di Acre*, pl. XIV.—Rinck, *Kunstblatt*, 1828, p. 173.

(2) *Expédition scientifique de Morée*, Monuments d'architecture, t. II, p. 111 et suiv.; p. 90-98 de l'extrait.

(3) Dio Cass. XL, 49.—Etym. Magn. v° *Περίδειπνον*.

(4) Artemidor. *Oneirocr.* IV, 81; V, 82.—Pollux, VIII, 7.—S. Hieronym. in Jerem. CXVI, 1.—Hesych. v° *Ἠρώσια*.—Lexic. rhetor. ap. Bekker. *Anecd. graec.* p. 294.—Cf. Meursius, *Graecia feriatà*, v° *Nεκύσια*.—Patin, *Comment. in tres inscript. graec.* p. 220.

(5) *Ad Homer. Odyss.* I, p. 1615.

(6) *Revue archéologique*, t. III, p. 9-11; p. 214-220.

quelques-uns de ces bas-reliefs que comme « le compagnon d'armes du défunt. »

La présence de Charon sur le tombeau de la Voie Sacrée ne permet plus de soutenir l'opinion de Letronne. Il s'agit bien évidemment d'un repas funèbre. Mais la même circonstance dément également l'explication de Le Bas. Le banquet n'est point un repas commémoratif de la famille célébré plus tard sur le tombeau et auquel le mort est supposé assister en esprit, car le mort n'est pas encore entré dans la barque de Charon. C'est un dernier repas, purement fictif comme les scènes d'adieux si fréquentes sur les monuments funéraires de la Grèce, un repas que le défunt fait avec sa famille avant de se séparer d'elle. Aussitôt que le banquet sera terminé, il va descendre dans la barque du nautonier infernal qui le conduira dans l'empire d'Hadès. De même, sur les bas-reliefs où le cheval apparaît dans le fond du tableau, c'est la monture de Thanatos qui attend le mort dès qu'il aura fini le repas d'adieux avec les siens, pour le porter vers les demeures des bienheureux,

Τὸν καὶ εἰς Ἡλύσιον πεδῖον μετόπισθεν ἔμελλον  
Ζηνὸς ὅπ' ἐννεσίησι φέρειν, μακάρων ἐπὶ γαῖαν,

comme dit Quintus de Smyrne (1) en parlant des coursiers divins d'Achille. Le cheval figure donc dans ces représentations exactement au même titre que dans un certain nombre de scènes retraçant les adieux suivant le type le plus ordinaire, où son rôle a été parfaitement expliqué par Le Bas (2). Entendues de cette manière,

(1) III, v. 758-759.

(2) *Exp. de Morée*, Monuments d'architecture, t. II, p. 121-124; p. 135-151.

les représentations de repas qui se voient sur un grand nombre de tombeaux grecs retracent une scène entièrement symbolique dont l'idée avait dû être fournie par le dernier repas que l'on servait aux morts au moment des funérailles. Il se composait de mets que l'on plaçait sur le bûcher. Les âmes étaient censées voltiger autour, se nourrir de la fumée des graisses, et boire le vin qu'on jetait dans la fosse (1). Le rapprochement entre cet usage et la catégorie de représentations funéraires qui vient de nous occuper, est d'autant plus naturel que toujours, dans les scènes de ce genre, le défunt seul a devant lui une table chargée de mets, et que les autres personnages ne sont en réalité que des assistants.

Une dernière observation doit être faite à propos du bas-relief découvert à l'extrémité de la butte de l'Ἀγία Τριὰς. Sur tous les monuments connus jusqu'à présent où figure Charon, soit qu'il aille au-devant des morts qui arrivent au bord de l'Achéron (2), soit qu'il reçoive le prix du passage d'une ombre que lui amène Hermès Psychopompe (3), soit qu'il fasse traverser à d'autres les eaux du fleuve infernal (4), il est seul dans sa barque, qu'il conduit tantôt avec une longue perche, tantôt avec deux rames. C'est également ainsi que Po-

---

(1) Lucian. *Contempl.* 22. — Cf. Kirchmann, *De funeribus Romanorum*, IV, 5.

(2) Stackelberg, *Gräber der Hellenen*, pl. XLVIII. — Ottfr. Müller continué par Wieseler, *Denkm. der Alt. Kunst*, t. II, pl. LXIX, n° 869.

(3) Lippert, *Dactyliothek*, écriu II, n° 235. — Bellori, *Lucerne sepolcrali*, part. I, pl. XII. — Ottfr. Müller et Wieseler, *Denkm. der Alt. Kunst*, t. II, pl. LXIX, n° 871.

(4) Clarke, *Travels in various countries*, t. II, sect. II, p. 516. — Ottfr. Müller et Wieseler, *Denkm. der Alt. Kunst*, t. II, pl. LXIX, n° 870. — Christie, *Paint. Greek vases*, pl. V.

Iygnote l'avait représenté à Delphes dans les peintures de la Lesché des Cnidiens (1), et cette donnée est strictement conforme au langage unanime des mythographes et des poètes anciens. Dans notre bas-relief sa barque est à quatre paires de rames, ce qui lui supposerait trois acolytes l'aidant à passer les âmes au delà de l'Achéron. Il n'existe aucun témoignage littéraire qui puisse justifier cette innovation, et elle doit être sans aucun doute attribuée à l'ignorance du sculpteur ou à son inadvertance.

La première tranchée ouverte pour dégager ces tombeaux était fort étroite. Les terres coupées à pic, dans quelques endroits jusqu'à une profondeur de 8 mètres, surplombaient au-dessus des monuments. Il en résulta des éboulements qui renversèrent l'édicule funéraire d'Agathon, dont les marbres furent brisés et durent subir une restauration après avoir été découverts dans un état d'intégrité absolue. Averti par un accident aussi regrettable on résolut, en même temps qu'on poussait les travaux dans le sens opposé pour dégager le sol antique de la Voie Sacrée, d'élargir de 4 à 5 mètres la tranchée derrière les tombeaux et de donner au talus des terres une inclinaison qui permît de ne plus redouter les éboulements. Le résultat de cette opération a été la découverte d'une seconde ligne de sépultures, placée en arrière de la première et dont le niveau est d'environ 1 mètre et demi plus élevé, car si la butte de l'Ἀγία Τριὰς n'existait pas encore au temps d'où datent ces tombeaux, le sol allait en montant graduellement du côté du Sud pour rejoindre les ro-

---

(1) Pausan. X, 38, 2.



chers qui se trouvent au delà de la route moderne du Pirée.

Aucun des tombeaux de la seconde ligne n'a la splendeur ni l'importance monumentale de ceux qui bordaient immédiatement la Voie. Ce sont pour la plupart des stèles rondes du type le plus simple ou des cippes en forme de piédestaux pareils à celui de Mélis. Au moment où nous avons quitté Athènes, le 7 novembre 1863, les travaux d'élargissement de la tranchée, commencés à l'extrémité du monticule vers le boulevard, n'étaient encore arrivés qu'à la hauteur de l'édicule consacré à la mémoire d'Agathon. En partant de ce dernier point pour marcher dans la direction que nous avons suivie en décrivant les tombeaux de la première rangée, on rencontrait d'abord cinq sépultures alignées, dont nous plaçons ici les inscriptions.

31.

ΜΗΝΟΘΕΑ  
ΜΗΝΟΘΕΜΕΩΣ  
ΑΠΟΛΛΩΝΙΑΤΙΣ

*Μηνοθέα Μηνοθέμεως Ἀπολλωνιάτις.*

Sur une stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette.

Les deux noms de *Μηνοθέα* et *Μηνοθέμις* sont nouveaux. On ne connaissait jusqu'à présent que *Μηνογένης*, *Μηνόδοτος*, *Μηνόδωρος*, *Μηνοφάνης*, *Μηνοφάντης*, et *Μηνόφιλος*, comme représentants de la famille de noms propres où entre comme composant principal celui du dieu phrygien et cappadocien Mên ou Lunus, famille dont Letronne s'est occupé d'une manière spéciale (1). Ces

(1) *Ann. de l'Inst. arch.* t. XVII, p. 340 et suiv.

noms sont presque constamment portés par des individus originaires de l'Asie Mineure, où le culte de Mên semble avoir été exclusivement concentré (1). Ils ne se montrent qu'à titre d'exceptions d'une extrême rareté dans d'autres contrées du monde antique. « Il y a, dit Letronne, deux *Μηνόφιλος* dans les inscriptions d'Athènes (2), outre l'Athénien de ce nom cité par Lysias (3), et le sculpteur Ménodore qui florissait au premier siècle de notre ère (4); un cinquième existe dans une inscription de Sparte. » Cependant les deux personnages mentionnés dans notre inscription n'étaient pas d'Asie Mineure, ni même de l'Apollonie de Thrace, qui devait son origine à des colons ioniens et où, par conséquent, la transmission du culte de Mên aurait été assez naturelle. Sur les médailles l'ethnique ionique *ΑΠΟΛΛΩΝΙΗΤΕΩΝ* désigne Apollonie de Thrace et l'ethnique *ΑΠΟΛΛΩΝΙΑΤΑΝ*, semblable à celui qu'offre notre inscription, indique les émissions monétaires d'Apollonie d'Illyrie, où l'on devait en effet parler le dialecte dorique, puisque cette ville était une colonie de Corcyre (5). Mais nous trouvons *Μηνόδοτος* comme nom de magistrat sur les monnaies d'une autre ville illyrienne, de Dyrrachium (6). Cet exemple se joignant à ceux de notre inscription, il faut conclure que le culte du dieu lunaire de l'Asie Mineure avait pénétré

---

(1) Sur le culte de ce dieu, voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, p. 962 et suiv. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 123 et suiv.

(2) *Corp. inscr. graec.* n° 593 et 608.

(3) *Orat.* VIII. p. 312, ed. Reiske.

(4) Voy. Sillig, *Catalogus artificum*, p. 271. — H. Brunn, *Geschichte der griechische Künstler*, t. I, p. 556.

(5) Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. I, p. xcvi.

(6) Mionnet, *Description de médailles antiques*, Supplément, t. III, p. 341, n° 217.

dans l'Illyrie, en passant probablement par la Thrace, où nous trouvons à Byzance un magistrat du nom de *Μηνοργένης* (1). M. Heuzey (2) a relevé au milieu des ruines de Philippes, sur les rochers qui avoisinent le théâtre, un grand bas-relief représentant le dieu Mên, tel qu'il est figuré sur les médailles des villes de l'Asie Mineure.

32.

ΠΑΤΡΟΚΛΗΣΑΡΙΣΤΟΚΡΙΤΟΥΑΝΑΚΑΕΥΣ  
ΦΙΛΙΝΝΑ

Πατροκλῆς Ἀριστοκρίτου Ἀνακαεύς.  
Φιλίμμα.

Sur un piédestal carré-long en marbre bleuâtre de l'Hymette, de la même forme que celui de Mélis.

C'est le tombeau d'un mari et de sa femme. La patrie et la filiation de cette dernière ne sont pas indiquées. L'homme était d'Anacæa, dème de la tribu Hippothoontide (3) dont la situation demeure indéterminée (4). On peut cependant arriver à fixer la région dans laquelle il devait se trouver. Le nom de ce dème indique en effet un lieu spécialement consacré aux Dioscures, surnommés *Ἄνακες* dans la religion athénienne (5). Or, en dehors de la ville même d'Athènes, le culte de ces dieux se montre à nous cantonné dans un district spécial de l'Attique. Pausanias (6) rapporte qu'on les adorait dans le dème de

(1) *Musei Arrigonii numi imperatorii graeci*, t. I, pl. I, n° 4.— Mionnet, *Description de médailles antiques*, Supplément, t. II, p. 244, n° 236.

(2) *Mission archéologique de Macédoine*, pl. IV, n° 1.

(3) Harpocrat. *a. h. v.*— Steph. Byz. *a. h. v.*— Suid. *a. h. v.*— *Corp. inscr. graec.* n°s 295 et 773.

(4) Voy. Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 176 et suiv.

(5) Plutarch. *Thes.* 33.— Strab. IX, p. 232.— Ælian. *Var. Hist.* IV, 5.

(6) I, 31, 1.

Céphale sous le nom de *Grands-Dieux*, et la situation de ce dème a été établie d'une manière précise et incontestable par Ross (1) et par le colonel Leake (2) aux ruines, renfermant des épitaphes de gens de Céphale, qui se voient sur la rive droite de l'Érasinus, entre le hameau de Κάτω-Βραῶνα et l'église isolée de τῆς Ἀγίας Τριῶς. L'inscription n° 82 du *Corpus* de M. Böeckh, inscription précieuse à plus d'un titre, relate les dépenses faites pour une offrande à l'Héracléum de Marathon et pour la célébration de la fête des Ἀνάκεια (3) par les habitants du dème de Plouthia, dème qui appartenait à l'Éparchie, district voisin de Marathon (4), et qui était en même temps, d'après cette inscription même, rapproché de Halæ Araphenides. La situation de Halæ étant certainement à l'embouchure du ruisseau de Πάφῃνα dans la mer (5), il résulte de la double indication que nous venons de recueillir par rapport à Plouthia que ce dème devait être sis environ vers l'endroit où s'élève le village actuel de Πικέρμι, célèbre par ses gisements de fossiles, mais remarquable aussi par de nombreuses ruines des époques romaine et byzantine. C'est donc probablement dans la plaine entre Κάτω-Βραῶνα et Πικέρμι que doit être cherché l'emplacement antique d'Anacæa, peut-être vers le hameau de Πετρέζα, où l'on distingue les traces d'un dème qui n'a pu être jusqu'à présent identifié.

---

(1) *Bullet. de l'Inst. arch.* 1841, p. 90.

(2) *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 75.

(3) Sur cette fête, voy. Hesych. v° Ἀνακείας. — Eustath. *ad Homer. Odys.* A, p. 1425.

(4) *Lexic. rhetor. ap. Bekker. Anecd. graec.* t. I, p. 259.

(5) Leake, *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 74. — Forbiger, *Handb. der All. Geogr.* t. III, p. 954.

33.

ΟΠΩΡΑ  
ΣΩΣΙΒΙΟΥ  
ΜΕΓΑΡΙΚΗ

Όπώρα Σωσιβίου Μεγαρικῇ.

Sur une stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette.

Le nom d'Opora, que nous avons déjà rencontré plus haut dans une autre inscription, est celui d'une courtisane dans Athénée (1).

34.

ΜΕΘΗ  
ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ  
ΜΙΛΗΣΙΑ

Μέθη Διονυσίου Μιλησίᾳ.

Sur une stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette.

Les deux noms, du père et de la fille, se rapportent directement au culte de Bacchus. Méthé, l'*ivresse*, est une appellation bien choisie pour la fille d'un Dionysius. Méthé faisait partie du thiasé bachique : à Élis elle était la parèdre de Silène (2); elle était aussi représentée dans une peinture de Pausias à l'hiéron d'Épidaure (3). Comme nom propre de femme l'emploi de l'appellation de cette Nymphe est nouveau, du moins à notre connaissance.

---

(1) XIII, p. 567.

(2) Pausan. VI, 24, 8.

(3) Pausan. II, 27, 3.

35.

ΗΡΟΔΩΡΟΣ  
ΤΙΜΗΝΟΡΟΣ  
ΠΑΙΑΝΙΕΥΣ

Ἡρόδωρος Τιμήνορος Παιανιεύς.

Sur une stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette.

La situation du dème de Pæaniæ au lieu aujourd'hui nommé Λεωπέζι est l'un des points les plus certains de la topographie de l'Attique.

A ces monuments nous devons joindre deux autres petites stèles rondes en marbre bleuâtre de l'Hymette, qui ont été trouvées tout auprès renversées, mais qui proviennent évidemment de la même ligne de sépultures.

En voici les inscriptions :

36.

ΗΣΥΧΙΑ  
ΗΓΙΡΩΤΙΣ

Ἡσυχία Ἡπ(ει)ρώτις (1).

La faute d'iotacisme Ἡπιρώτις pour Ἡπειρώτις se retrouvera plus loin dans une autre épitaphe provenant des mêmes fouilles. Le nom propre Ἡσυχία est déjà dans Plutarque (2).

37.

ΑΝΘΙΣ  
ΑΙΓΙΝΗΤΙΣ

Ἄνθις Αἰγινήτις (3).

(1) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, p. 299.

(2) Nic. 13.

(3) Revue archéologique, nouv. sér. t. VIII, p. 180. — Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, p. 299.

Le nom Ἄνθις est dans Athénée (1) celui d'une courtisane.

Après cette suite de stèles rondes, toutes du même type, on voit la partie inférieure d'un tombeau carré en maçonnerie revêtu de stuc peint, semblable à celui dont nous avons déjà signalé les restes auprès du tombeau au chien, et dont les parties supérieures ont été de même détruites. Puis en approchant de l'extrémité de la butte on distingue, toujours en suivant le même alignement, les massifs centraux de trois autres monuments funéraires d'une certaine importance dépouillés de leurs marbres et de leurs ornements, soit dans l'antiquité, soit de nos jours, car en cet endroit le sol a été plusieurs fois fouillé, et le propriétaire de cette portion de la butte, nommé Kassandjis, déclare y avoir, il y a quelques années, trouvé un bas-relief considérable, qu'il a vendu et dont il ignore le sort actuel (2).

Tous les monuments qui viennent de nous occuper appartiennent au côté gauche de la Voie Sacrée. Le côté droit est indiqué par le massif du sépulcre d'Anthémocrite sur lequel est bâtie l'église de l'Ἀγία Τριὰς, lequel est distant de 25 mètres des tombeaux de la famille d'Agathon. Nous apprenons ainsi à connaître la largeur de la voie antique, qui était, on le voit, celle d'une de nos anciennes routes royales. Il n'a pas encore été fait jusqu'à présent de fouilles autour de l'église de l'Ἀγία Τριὰς, mais il y a trois ans on découvrit un peu plus loin, sur une longueur d'une quarantaine

---

(1) XIII, p. 586.

(2) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, p. 296.

de mètres, la ligne des tombeaux qui bordaient la Voie Sacrée du côté droit.

Dans l'hiver de 1861, un ingénieur français alors au service de Grèce, exécutant le grand boulevard, aujourd'hui encore presque sans une maison, qui s'embranchait sur la route du Pirée à la hauteur de l'usine à gaz et conduit de là jusqu'à la place de la Concorde, enleva toute la moitié occidentale du monticule de l'Ἀγία Τριὰς. Dans ces travaux on rencontra une série de monuments funéraires antiques, encore en place, disposés sur un seul rang dans l'alignement de l'église et de l'édifice qui lui sert de base, en prenant, bien entendu, une direction parallèle à celle de la ligne de tombeaux découverte en 1863. La façade de tous ces monuments était tournée du côté opposé à celui des tombeaux que nous venons de décrire ; c'étaient donc bien incontestablement ceux qui étaient placés le long de la Voie Sacrée, à la droite du voyageur qui sortait d'Athènes. Rien n'eût été plus facile que de conserver dans son intégrité cette précieuse trouvaille, qui, jointe à celle de 1863, eût donné, à la porte de la capitale du royaume hellénique, un spécimen de route antique bordée de ses sépulcres, comparable à la Voie des tombeaux de Pompéi. Il suffisait pour cela de faire dévier très-légèrement la direction du boulevard projeté. Mais les ingénieurs des ponts et chaussées se laissent peu toucher par les considérations d'art et d'archéologie ; amoureux de la ligne droite, ils n'admettent pas d'autre intérêt. Celui surtout qui dirigeait ces travaux avait une manière à lui de traiter les monuments, et il a laissé sur ceux d'Athènes les traces ineffaçables de son passage. C'est lui qui a compléte-



ment gâté l'aspect du temple de Thésée, en l'entourant d'une sorte de jardin anglais, au milieu duquel il apparaît comme un joujou de bois de Nuremberg ; qui, en disposant sur le côté Sud du même édifice une esplanade pour l'exercice des soldats de la garnison, l'a bordée en guise de parapet d'une rangée de fragments antiques, statues et inscriptions, quelques-uns de la plus grande importance et jusque-là soigneusement conservés dans l'intérieur du temple, aujourd'hui à moitié enterrés, presque inaccessibles à l'étude, exposés aux injures de l'air et aux jeux destructeurs des enfants ; qui, pour régulariser une sorte d'esplanade déserte autour du temple de Jupiter Olympien, a fait arracher tous les vestiges de la face nord du péribole, que l'on pouvait suivre en entier jusqu'alors à la surface du sol ; qui, sans raison aucune, dans les ruines de ce temple a fait enlever la grille qui protégeait la colonne renversée par l'ouragan de 1850, aujourd'hui en butte au marteau des touristes anglais ; qui a mutilé d'une manière irréparable l'Arc d'Hadrien, en faisant briser les grandes dalles de marbre dressées dans les entre-colonnements de l'étage supérieur ; qui enfin, dans un rapport au démarque d'Athènes que nous avons eu entre les mains, se vantait, pour faire apprécier du magistrat municipal le mérite de ses travaux, d'avoir, en créant la rue du Stade, détruit par la pioche ou par la mine 15,000 mètres cubes de maçonneries antiques provenant des murailles de la ville. Le rouge nous monte au front lorsque nous pensons que le souvenir de ces actes d'inexcusable vandalisme s'attache au nom d'un Français, dans un pays auquel nous ne cessons de recommander le respect pour ses monuments,

patrimoine de la civilisation européenne tout entière. Mais c'est la plume d'un Français qui doit avant toute autre les flétrir, de même qu'il appartenait à lord Byron de stigmatiser avec le fer chaud de sa poésie les mutilations de lord Elgin et d'écrire sur les colonnes du Parthénon : *Quod non fecerant Gothi, fecit Scotus*.

Voyant que l'on se préparait à renverser les tombeaux mis au jour pour faire passer le boulevard sur leur emplacement, les archéologues d'Athènes protestèrent avec vivacité et attaquèrent par la voie de la presse les projets de l'ingénieur. Mais celui-ci était soutenu par le gouvernement qu'avait saisi la contagion du goût des boulevards, à l'exemple des édilités de nos grandes villes de France. On préféra la rectitude de l'alignement aux antiquités; gain de cause fut donné à l'ingénieur, et les archéologues durent se contenter de déplorer une destruction qu'ils ne pouvaient pas empêcher. On avait bien décidé que les monuments, enlevés de la place qu'ils occupaient depuis plus de dix-neuf siècles, seraient soigneusement transportés dans le dépôt d'antiquités du Temple de Thésée. Mais l'opération fut faite si brutalement et avec un tel défaut de surveillance que la plupart furent brisés ou plus ou moins gravement mutilés dans le cours de l'enlèvement. En outre on ne dressa aucun plan des découvertes, de telle manière que l'on ne peut plus connaître aujourd'hui que la direction générale de la ligne des tombeaux et que si, à l'aide des notes insérées à l'époque de la trouvaille dans les recueils scientifiques de Rome (1) et d'Athènes (2), on parvient à retrouver

---

(1) *Bullet. de l'Inst. arch.* 1861, p. 140 et suiv.

(2) *Ἐφημ. ἀρχ.* nouv. sér. t. I, p. 5-9; p. 20-22.

au Temple de Thésée les stèles provenant de cette portion de la Voie Sacrée, il est impossible de se rendre un compte exact de leur ordre antique et de leur position par rapport les unes aux autres.

Parmi les monuments découverts dans ces travaux de 1861, le plus important au point de vue de l'art est un tombeau composé d'un édicule de la même forme que celui de Denys, présentant de même l'aspect d'un naos construit en marbre gris de l'Hymette, avec les parois latérales terminées en avant par deux antes d'un profil élégant, supportant un fronton au-dessous duquel on lit l'inscription :

38.

ΑΡΙΣΤΟΝΑΥΤΗΣ ΑΡΧΕΝΑΥΤΟ ΑΛΑΙΕΥΣ

Ἀριστοναύτης Ἀρχεναύτου Ἀλαιεύς.

Cette inscription suffit pour indiquer la date du monument, qui doit être presque immédiatement postérieur à l'archontat d'Euclide, époque décisive dans l'épigraphie athénienne. Elle présente en effet déjà l'emploi de l'H comme voyelle selon l'usage ionien, et en même temps on y voit encore APXENAYTO pour Ἀρχεναύτου, conformément aux règles de la vieille orthographe attique. On sait qu'il y avait deux dèmes du nom de Halæ, Halæ Æxonides de la tribu Cécropide (1) et Halæ Araphenides de l'Égéide (2). C'étaient deux dèmes situés au bord de la mer. A des habitants

---

(1) Steph. Byz. v<sup>o</sup> Ἀλαί.— *Corp. inscr. graec.* n<sup>o</sup>s 172 et 185. — Ross, *Demen*, n<sup>o</sup>s 5 et 6.

(2) *Ibid.* — *Ibid.* n<sup>o</sup>s 115 et 183. — *Ibid.* n<sup>o</sup> 5.

de l'un ou de l'autre convenaient donc parfaitement des noms relatifs à la profession de marin, tels que ceux d'Aristonautes et d'Archénautes, dont le premier est nouveau et le second très-rare.

Le fond du naos, au lieu d'être peint comme dans les tombeaux de Denys et d'Agathon, présente une grande plaque de marbre pentélique, d'où sort, sous l'abri du fronton, avec un relief tellement fort qu'il devrait être qualifié de ronde-bosse si la figure n'était pas encore attachée au fond par quelques points de sa partie postérieure, l'image d'un guerrier dans une attitude de combat. Ses traits sont jeunes encore ; il porte une cuirasse modelée sur les formes du corps et au-dessous de laquelle passe une courte tunique ; une chlamyde militaire de dimensions exiguës est jetée sur ses épaules. Sa tête est armée d'un casque que décoraient des ornements rapportés en bronze ; car on voit encore les trous qui servaient à les fixer. Son bras gauche est armé d'un large bouclier de forme ronde, tandis que le bras droit, aujourd'hui brisé, devait tenir l'épée. Le corps est légèrement incliné et de trois quarts, maintenant son poids entre la jambe gauche, portée en avant, et la droite placée en arrière, toutes deux légèrement infléchies pour donner plus d'assiette au corps, comme chez un homme qui fait des armes. Cette attitude, exactement inverse de celle que nous prenons dans les leçons d'escrime, n'est pas une attitude de marche, comme l'ont cru beaucoup d'archéologues peu experts en ces sortes de matières ; c'est une position de combat. C'est précisément celle que, d'après la nature de leur armement, les anciens devaient prendre lorsqu'ils combattaient à l'épée ; car, tandis

que dans un cas semblable nous portons en avant le bras droit avec lequel nous tenons l'épée qui nous sert à la fois pour l'attaque et la défense, ils devaient présenter à l'ennemi l'épaule gauche, armée du bouclier dont ils se couvraient, quitte à changer de position en portant vivement le pied droit en avant lorsqu'ils se fendaient pour frapper leur adversaire. La position de notre guerrier, dans ce système d'escrime, est la parade contre un ennemi placé debout devant soi ; celle de Thésée combattant, du musée du Louvre, la parade contre un adversaire attaquant à cheval. La figure d'Aristonautès est de grandeur naturelle. Le style confirme la date que l'inscription nous a paru révéler. Le travail est excellent, plein de souplesse, de mouvement et de feu. En un mot c'est une sculpture qui mériterait une place d'honneur dans les meilleurs et les plus riches musées.

Le tombeau que nous avons décrit était encore debout lorsqu'on le découvrit en 1861. La figure du guerrier ne présentait que deux légères mutilations, au bras droit et à la jambe gauche. Rien n'était plus facile que de l'enlever pièce à pièce avec soin et de le reconstruire quelque part. Au lieu de cela, on l'abattit si brutalement que plusieurs de ses parties furent brisées et que quelques-unes ont même aujourd'hui disparu. Puis quand les débris en furent portés au dépôt du Temple de Thésée on n'eut même pas la précaution de les rassembler. Tandis que la tête de la figure d'Archénautès était déposée dans l'intérieur du Temple, le reste des fragments prenait place dans cette rangée de débris antiques que, comme nous l'avons dit plus haut, on avait la déplorable idée de disposer tout au-

tour de l'esplanade que l'on créait au Sud du Temple de Thésée. En y cherchant bien, on arrive après une étude patiente, à retrouver ici l'image du guerrier à moitié enterrée (autrement cette figure, brisée dans le transport, n'aurait pu se tenir debout), là les antes, ailleurs l'entablement et le fronton, ailleurs encore la base, à laquelle tiennent les pieds de la figure d'Aristonautès. Heureusement le *Journal archéologique* d'Athènes (1) a publié du monument un dessin fait avant sa destruction par M. Lysandre Kaftandjioglou, dessin précieux en ce qu'il fait connaître les dispositions de l'ensemble, s'il ne donne pas l'idée du beau style de la figure. Nous-même, après avoir fait mouler à Athènes les diverses parties du tombeau d'Aristonautès, nous en avons dirigé le rétablissement dans les galeries de l'École Impériale des Beaux-Arts. Espérons que le nouveau gouvernement qui vient de s'installer en Grèce montrera pour les arts et les antiquités plus de sollicitude que celui qui l'a précédé, et qu'il se décidera à faire enfin construire le musée, dont les fonds, dus à la générosité de M. Bernardakis, demeurent déposés à la Banque depuis une douzaine d'années sans qu'on les emploie; nous y verrons alors ce magnifique spécimen de l'art athénien un peu avant l'époque macédonienne, placé comme il le mérite et réellement rendu à l'existence par le rapprochement de ses parties dispersées. Mais on ne pourra malheureusement pas le remettre entièrement dans son état primitif. Lorsqu'il fut découvert, le monument sépulcral d'Aristonautès portait des traces nombreuses des pein-

---

(1) Εφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. VIII.

tures dont il avait été décoré ; sur les moulures supérieures des antes, sur la corniche et sur les rampants du fronton on remarquait des ornements d'une grande finesse, des *rais de cœur* et des *pirouettes*, dont on peut voir le tracé dans le dessin de M. Kaftandjioglou ; le bouclier du guerrier était peint en rouge, et sur le fond du relief apparaissaient encore des vestiges du ton bleu dont il était originairement recouvert (1). Tout cela a disparu au contact de l'air et sous l'action de la pluie.

On doit reconnaître la même valeur artistique à une autre sculpture funéraire, brisée en quatre morceaux, dont les figures ont le même relief que celle d'Aristonautés et sont également de grandeur naturelle (2). Le travail n'en est pas très-fin, mais dans l'ensemble, dans le rendu des draperies, dans le mouvement et la disposition des figures, il révèle la main d'un artiste habile de la bonne époque. Cette sculpture retrace une des scènes d'adieux si fréquentes sur les stèles d'Athènes. Un vieillard assis à la gauche du spectateur, sur un siège à dossier, tend la main à un jeune guerrier, casqué, vêtu d'une cuirasse et portant au flanc une courte épée, lequel se tient debout en face de lui. Une figure de femme, placée au second plan, occupe le centre de la composition. Nous avons fait mouler cette sculpture pour les collections de l'école des Beaux-Arts. Elle était placée au fond d'un édicule semblable à celui du tombeau d'Aristonautés, décoré de même de deux pilastres d'antes et surmonté d'un fronton. Sur l'entablement on lit l'inscription mutilée :

---

(1) Εφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, p. 21.

(2) *Bullet. de l'Inst. arch.* 1861, p. 140.

39.

ΑΤΟΥ            ΑΡΧΙΓΓΗΜΕΙΞΙΑΔΟΥ    ΠΡΟΚΛΗΣΠΡΟΚΛΕΙΔΟΥ  
ΑΙΓΙΛΙΟΘΕΝ    ΠΡΟΚΛΕΙΔΗΣ                    ΑΙΓΙΛΙΕΩΣ  
                  ΓΑΝΦΙΛΟΥ  
                  ΑΙΓΙΛΙ..Σ

.....άτου ..... Αἰγυλιόθεν.

Ἀρχίππη Μειξιάδου.

Προκλείδης Πα(μ)φίλου Αἰγυλι[εύ]ς.

Προκλῆς Προκλείδου Αἰγυλιέως.

Chose étrange, cette inscription mentionne quatre personnages et l'on n'en voit figurer que trois dans la sculpture. En comparant celle-ci à l'inscription, il semble que le vieillard soit Proclide, la femme Archippé, son épouse, enfin le jeune homme cuirassé son fils Proclès. Mais que vient faire le quatrième individu mentionné dans l'inscription, dont le nom a disparu tandis que celui de son père n'a laissé que les lettres ΑΤΟΥ? Dans quel rapport de parenté était-il avec les trois autres? Tout est extraordinaire dans sa mention, jusqu'au mot *Αἰγυλιόθεν*, qui désigne sa patrie à la place du mot *Αἰγυλιεύς*, employé pour les autres et qui est en effet l'ethnique ordinaire des habitants du dème d'Ægilia. Étienne de Byzance (1) dit même que l'adverbe local était *Αἰγυλιάθεν* et non *Αἰγυλιόθεν*, ce qui est conforme aux lois de la formation des adverbes de ce genre.

Ægilia, de la tribu Antiochide (2), est placée par Strabon (3) sur la côte du golfe Saronique, entre Ana-

(1) V° *Αἰγυλία*.

(2) Harpocrat. v° *Αἰγυλία*. — Steph. Byz. a. h. v. — Corp. inscr. graec. n° 172. — Ross, *Demen*, n° 5.

(3) IX, p. 244.





Le texte grec se lit sans difficultés :

Ἀντίπατρος Ἀφροδισίου Ἀσκαλ[ωνίτης].  
Δομσαλῶς Δομανῶ Σιδώνιος ἀνέθηκεν.

Le texte phénicien, que, conformément aux habitudes consacrées dans cette branche de l'épigraphie, on devra désormais désigner par le nom de *sixième athénienne*, appartient à la classe de paléographie aujourd'hui généralement désignée sous le nom de *sido-nienne* et reproduit d'une manière exacte le type de caractères déjà connu par les *quatrième* (1) et *cinquième* (2) *athéniennes* (3). Il n'y a qu'une seule lettre douteuse, à la première ligne, le marbre présentant en cet endroit une épaufrure assez considérable ; autrement elle se transcrit avec certitude en caractères hébraïques :

?   
 אֲנַכְשִׁמְטַבְנַעְבְּדַעֲשֶׁתְרַתְאֶשֶׁק. נִי  
אֲשֶׁהֱמַנְאִתִּי אֲנַכְדַּעַמְצַלְחַבְנַדְעִמְחַנְאֲצַדְנִי

Dans la première ligne la lecture ne souffre pas de difficulté.

Nous avons d'abord le pronom bien connu de la première personne, אֲנִי, le mort étant censé parler lui-même comme dans beaucoup d'autres épitaphes phéniciennes, entre autres dans la *seconde citienne* (4) et la *quatrième athénienne*. Viennent ensuite les noms du

---

arch. t. XXXIII, p. 321-327. Mais le fac-simile donné pl. M, n° 1, est fort inexact.

(1) *Journal des savants*, septembre 1842. — Ἐφημ. ἀρχ. n° 574. — *Ann. de l'Inst. arch.* t. XV, pl. C. — Judas, *Étude de la langue phénicienne*, pl. IV.

(2) Ἐφημ. ἀρχ. n° 536. — *Ann. de l'Inst. arch.* t. XV, pl. D.

(3) On remarquera cependant la forme tout à fait insolite et nouvelle du מִ.

(4) Gesenius, *Monumenta phoenicia*, pl. XI, n° 9.

défunt et de son père, séparés par le mot בן, « fils : » שְׂכִמְת בן עֲבֹדַעֲשֶׁתְרֶת, *Schemat fils d'Ebedaschthoreth*. עֲבֹדַעֲשֶׁתְרֶת, « le serviteur d'Astarté, » est fort exactement rendu en grec par Ἀφροδίτιος. Le nom du fils de ce personnage est moins certain, car c'est dans ce nom même que se trouve la lettre presque effacée. Cependant un examen attentif du monument original ne nous permet d'y reconnaître qu'un שְׂכִמְת, si l'on adopte cette lecture, se rattacherait à la racine hébraïque שְׁכַמ et signifierait *demissus, remissus*, correspondant ainsi exactement au nom propre שְׁכַמִּי, sorti de la même racine, que l'on trouve plusieurs fois dans la Bible (1). Mais comment ce nom a-t-il pu être rapproché du grec Ἀντίπατρος? Car toutes les fois que dans les inscriptions bilingues nous trouvons des personnages ayant de ces doubles noms, le grec est la traduction ou l'équivalent plus ou moins éloigné du phénicien. Ainsi nous voyons se correspondre :

Dans la *première maltaise* (2) :

עֲבֹדַאסָר — Διονύσιος.

אֲסֹר־שְׂכִמְר — Σαραπών.

Dans la *première athénienne* (3) :

עֲבֹדַתְנַת — Ἀρτεμιδωρος.

עֲבֹד־שְׂכִמְשׁ — Ἡλιδωρος.

Dans la *seconde athénienne* (4) :

בְּנַחְדַּשׁ — Νουμήγιος.

(1) I Paralip. II, 28; IV, 17.

(2) Gesenius, *Monumenta phoenicia*, pl. I.

(3) *Ibid.* pl. IX.

(4) *Ibid.* pl. X.

Quant au dernier mot de la ligne, qui se restitue avec certitude אֲשַׁקְלִי, c'est l'adjectif ethnique dérivé régulièrement du nom de la ville d'Ascalon, tel qu'il est écrit dans la Bible, אֲשַׁקְלִיץ (1). Cet ethnique, identiquement sous la même forme plus le ך quiescent, est employé dans le livre de Josué (2).

La deuxième ligne, formant une deuxième phrase, commence par une formule qui avec quelques légères différences se retrouve à la même place dans la *deuxième citienne* et dans la *quatrième athénienne* :

|                  |                                    |
|------------------|------------------------------------|
| 6° athénienne, — | אֲשׁ הַמִּנְאֲתִי אֲנִי            |
| 2° citienne, —   | מַעֲבַת [ע]לָם בְּחַיִּי יִמְנָאֵת |
| 4° athénienne, — | אֲשׁ יִמְנָא לִי                   |

Le premier mot, qui est commun à la *sixième* et à la *quatrième athénienne*, a vu sa signification établie définitivement par M. Quatremère (3). Ce savant y a reconnu et a démontré qu'on ne pouvait y reconnaître qu'une première altération de la forme primitive אשר du pronom relatif *qui, quae, quod*, lequel, en subissant un dernier retranchement, s'est réduit à la seule articulation װ, qui se rencontre très-souvent avec la valeur du mot complet אשר dans les textes hébraïques. Tous les orientalistes, sans exception, ont adopté l'interprétation de M. Quatremère. Il est donc bien certain qu'il faut lire : « Ce que. » La *deuxième citienne* remplace le pronom relatif אֲשֶׁר par le substantif même

(1) Jud. I, 18; XIV, 19. — I Sam. VI, 17. — II Sam. I, 20.

La forme arabe actuelle est encore عسقلان

(2) XIII, 3.

(3) *Journal des savants*, septembre 1842.

qu'il représente dans notre phrase, *כִּצְבָה*, « le cippe, » en y ajoutant l'épithète *עֶלְם*, « éternel, » et la phrase incidente *בְּחַיִּי*, « de mon vivant. »

Vient ensuite un verbe qui est à la troisième personne du singulier, *יִשְׁנֶה*, avec l'addition de *לִי*, « pour moi, » dans la *quatrième athénienne*, le mort continuant à y parler dans la seconde phrase. Notre inscription et la *deuxième citienne* le mettent à la première personne, que caractérise encore plus spécialement le pronom *אֲנִי*, écrit immédiatement après dans notre inscription. Notons, du reste, une différence d'orthographe entre ces deux textes. Notre inscription écrit *הַיִּשְׁנֶה־אֲנִי*, avec le *י* final qui est en hébreu le suffixe régulier de la première personne du singulier ; dans la *deuxième citienne* ce *י* final est supprimé, *יִשְׁנֶה־אֲנִי*. C'est là l'orthographe ordinaire des textes phéniciens ; ainsi dans l'inscription d'Eschmounézer (1) nous voyons, à la ligne 4, *בְּנִיתִי בְנֶה* pour l'hébreu *בְּנִיתִי בְנֶה*, et à la ligne 19, *כַּעֲלִיתִי כַּעֲלֶה* pour l'hébreu *כַּעֲלִיתִי כַּעֲלֶה*. Cependant on connaît un autre exemple phénicien où ce *י* suffixe est exprimé ; c'est dans la première des inscriptions rapportées d'Oum-el-Awamid par M. Renan (2), à la ligne 4, où le mot *בְּנִיתִי בְנֶה* est évidemment l'hébreu *בְּנִיתִי בְנֶה*, « j'ai construit. »

Mais quel est ce verbe ? Dans la forme *הַיִּשְׁנֶה־אֲנִי* que fournit notre inscription, et où le *ה* initial nous semble incontestable, on reconnaît avec certitude un *hiphil* causatif tout à fait régulier et semblable à celui de la

(1) Duc de Luynes, *Mémoire sur le sarcophage d'Esmunazar, roi de Sidon*, Paris, 1856.

(2) *Journal asiatique*, 1862, pl. I.

conjugaison hébraïque. Le petit nombre de formes causatives qu'on avait trouvées jusqu'à présent dans les inscriptions phéniciennes avaient un י en tête au lieu d'un ה. Ainsi dans la *quatrième athénienne* et la *deuxième citienne* le verbe que nous étudions se présente sous la forme יבנא; dans l'inscription sidonienne publiée par M. le comte de Vogüé (1) on lit יבולך correspondant à l'hébreu הבליך. Mais de notre stèle de la Voie Sacrée on doit désormais conclure que les Phéniciens, dans le paradigme de leur verbe, possédaient deux formes causatives, l'une en הבעיל, semblable à celle de la grammaire hébraïque, et l'autre en יפעל. C'est une précieuse addition à ce que nous savons de la grammaire phénicienne.

Le verbe יבנא, dont la stèle d'Antipater fournit le *hiphil*, la *quatrième athénienne* et la *seconde citienne* le *yiphel*, se trouve au *kal* dans l'inscription n° 90 du recueil de celles que M. Davis a rapportées de Carthage au Musée Britannique; il se trouvait aussi probablement vers le milieu de la première ligne de la célèbre inscription de Marseille (2). C'est une racine particulière au phénicien, qui manque dans les autres idiomes sémitiques. Sa signification, que les érudits étaient parvenus à déterminer conjecturalement d'après le rôle qu'elle joue dans les inscriptions, devient maintenant incontestable par la correspondance dans les deux textes, phénicien et grec, des mots הבעיל et ἀνέθηκεν.

Après ce verbe viennent les noms de celui qui a

---

(1) *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions*, t. VI, pl. V.

(2) *Journal asiatique*, novembre-décembre 1847. — Judas, *Étude de la langue phénicienne*, pl. XXVII.

élevé la stèle et de son père, séparés par le mot בן, « fils, » et suivis de l'ethnique bien connu dans les inscriptions צדני, « Sidonien. » Ces deux noms sont en grec Δομσαλῶς Δομανῶ, et en phénicien דעמחנא בן דעמצלח, *Do'mtsaloh fils de Do'mchanna*. On voit que le grec est la pure et simple transcription du phénicien. Les composantes finales de ces deux noms propres entrent dans la composition de beaucoup de noms propres sémitiques. Dans le premier, c'est la racine צלח, *bene processit, successum habuit*, qui, combinée avec différents noms divins, produit le שמונצלח, *quem Esmun (Æsculapius) prosperavit*, de la quatrième athénienne, et le בעלצלח, *quem Baal prosperavit*, transcrit en grec Βαλσαλλήχ, de l'inscription trilingue de Leptis (1). Dans le second, c'est חנא, dérivé de la racine חנן, *propitius fuit, favit*, lequel se trouve sur plus d'un monument employé isolément comme nom propre et entre dans un certain nombre de noms composés. Quant à l'élément initial commun, דע, c'est une racine que l'on ne retrouve dans aucune langue sémitique, qui apparaît ici pour la première fois en phénicien et dont, par conséquent, le sens demeure inconnu. Voici la conjecture que propose à ce sujet M. Gildemeister : « Quum çillah  
« illud, uti in nomine *Ashmunçillah*, cum Dei nomine  
« conjungi soleat, et etiam alterum vocabulum *channâ*  
« tali usui non adversetur, conjectare possis, numen  
« aliquod divinum in voce latere; sed talis nominis  
« nullum alias vestigium est. »

Le travail d'analyse auquel nous venons de nous livrer nous permet de lire avec certitude, dans le texte

---

(1) Judas, *Étude*, pl. VII, n° 1.

phénicien de la stèle d'Antipater d'Ascalon, deux phrases correspondant exactement au texte grec et présentant entre elles ce parallélisme qui est si caractéristique dans les littératures sémitiques :

אנך שבוט בן עבדעשתרת אשק[ל]ני  
אש הסנאתי אנך דעמצלח בן דעמחנא צדני

*Ego Schemat filius Ebedaschthoreth, Ascalonius.*

*Id quod ponere feci ego Do'mtsaloh filius Do'mchanna, Sidonius.*

Au-dessous de l'inscription bilingue est un cartel en creux dans lequel se voit un petit bas-relief. Il représente un cadavre étendu sur le lit funèbre; derrière sa tête un lion se dresse comme pour le dévorer, tandis qu'un homme debout aux pieds du lit semble s'efforcer d'éloigner l'animal féroce et de défendre le cadavre. Derrière ce dernier personnage est dessinée la proue d'un navire. Le style du bas-relief est plus que médiocre et le travail fort grossier. Des vers placés plus bas expliquent cette scène étrange.

41.

ΜΗΘΕΙΣΑΝΘΡΩΠΩΝΘΑΥΜΑΙΕΤΩΕΙΚΟΝΑΤΗΝΔΕ  
ΩΣΠΕΡΙΜΕΝΜΕΛΕΩΝΠΕΡΙΔΗΠΡΩΙΡΗΚΤΕΤΑΝΥΣΤΑΙ  
ΗΛΘΕΓΑΡΕΧΘΡΟΛΕΩΝΤΑΜΑΘΕΛΩΝΣΡ.ΡΑΣΑΙ  
ΑΛΛΑΦΙΛΟΙΤΗΜΥΝΑΝΚΑΙΜΟΥΚΤΕΡΙΣΑΝΤΑΦΟΝΟΥΤΗ  
ΟΥΣΕΘΕΛΟΝΦΙΛΕΩΝΙΕΡΑΣΑΓΟΝΗΟΣΙΟΝΤΕΣ  
ΦΟΙΝΙΚΗΝΔΕΛΙΓΟΝΤΕΙΔΕΧΘΟΝΙΣΩΜΑΚΕΚΡΥΝΜΑΙ

Cette épigramme a déjà été l'objet des études de M. Wachsmuth et de M. Rhousopoulos, dont M. Henzen a résumé les conjectures dans les *Annales de l'Institut archéologique*. Prenant dans les lectures de ces deux érudits ce qui nous paraît le plus admissible, et surtout



ce que la collation du monument original nous a montré pouvoir s'accorder avec les traces visibles sur la pierre, nous établirons ainsi le texte :

Μηθεὶς ἀνθρώπων θαυμάζετω εἰκόνα τήνδε,  
ὡς περὶ μέν με λέων, πέρι δ' ἡ πρόρη 'κτεάνυσται.  
Ἦλθε γὰρ ἐχθρολέων τὰ μὰ θεῶν σπ[α]ράσαι,  
Ἄλλὰ φίλοι τ' ἤμυναν καὶ μου κτέρισαν τάφον οὕτη,  
οὓς ἔθελον φιλέων, ἱερᾶς ἀπὸ νηὸς ἰόντες.  
Φοινίκην δὲ λιπὸν τ(ῆ)δε χθονὶ σῶμα κέκρυ(μ)μαι.

La langue de ces vers est barbare; mais, comme le dit M. Wachsmuth, *Phoenix graece balbutit*; la syntaxe y reçoit à chaque pas des entorses, enfin les lois de la poésie ne sont guère plus respectées, puisque nous voyons deux hexamètres suivis d'un pentamètre, après lequel reviennent trois hexamètres.

Au lieu de πέρι δ' ἡ πρόρη 'κτεάνυσται, qui est la leçon de M. Wachsmuth, M. Rhousopoulos propose de lire πέρι δὲ πρόρ' ἐκτεάνυσται à la fin du second vers. Mais le marbre original ne permet pas cette lecture. ΠΡΩΠΗ y est incontestable, et quant aux premiers mots, un peu douteux, on ne peut y lire que ΠΕΡΙΔΗ ou ΠΕΡΙΔΕΙ, ce qui ne s'expliquerait que par une faute d'iotacisme semblable à celle qu'offre le ΤΕΙΔΕ pour ΤΗΔΕ du dernier vers. Nous caractérisons en effet formellement ce ΤΕΙΔΕ comme faute d'orthographe, car l'inscription n'est pas d'une date qui permette de supposer que le lapicide, par un reste de vieille habitude, se soit laissé aller à employer quelquefois des formes de l'ancienne orthographe attique, antérieure à l'archontat d'Euclide. Dans le vers 3 le composé ἐχθρολέων est nouveau, c'est un mot à ajouter

aux lexiques; mais il se justifie par le composé analogue αἰνολέων, dont Théocrite a fait usage (1), et par plusieurs autres de la même espèce, dont M. Lobeck s'est occupé d'une manière spéciale (2). Le mot qui termine ce même vers a sa troisième lettre complètement effacée. Cela étant, nous avons préféré y lire avec M. Rhousopoulos σπαράσαι pour σπαράζει, qui convient parfaitement au sens général de la phrase, plutôt que d'y voir, avec M. Wachsmuth, σποράσαι, d'un verbe σποράζειν absolument inconnu, que ce savant suppose tiré de σποράς comme ἰμράζειν de ἰμράς et auquel il attribue le sens de *dissipare*. ΟΥΘΗ à la ligne 4 est certain sur le monument; on ne peut donc pas supposer οὔτοι, comme le fait M. Rhousopoulos. Ce mot, fort intéressant au point de vue philologique, a été, du reste, parfaitement expliqué par M. Wachsmuth : Οὔτη *nove pro τούτη dictum est, quod metro ut satisfaceret, inventum videtur; habet tamen ex parte quo defendatur; ου enim diphthongum in omnibus casibus servavit (sed semper τ littera anteposita) vulgaris Graecorum lingua* (3). Le vers 5 nous offre ensuite le verbe κτερίζειν employé tout à fait à faux, par un véritable solécisme. Ce verbe κτερίζειν, qu'Hésychius explique par ἐνταφιάζειν et qui est d'un emploi rare, exclusivement poétique, a toujours pour régime direct un nom d'homme, un pronom (4), ou tout au plus l'appellation d'une partie du corps humain (5).

(1) *Idyl.* XXV, v. 168.

(2) *Paralip. grammat. graec.* diss. V, § 7 et 10.

(3) Cf. Mullach, *Grammat. der Griech. Vulgarsprach.* p. 194 et suiv.

(4) Homer. *Iliad.* Α, v. 455; Σ, v. 331; X, v. 336. — Euripid. *Helen.* v. 1244. — Antonin. Liberal. 37.

(5) Phanoel. *ap. Stob. Florileg.* LXIV, 14, 18.

On se sert de l'expression *περίζειν τάφῳ* (1), et Simonide (2) a même écrit : *Τούς δ' .... εἰς τάφος ἐντέρισεν*. C'est, on le voit, exactement l'emploi du français « ensevelir, enterrer. » Dire comme dans notre inscription *περίζειν τάφον τινός* est une locution tout à fait barbare ; on la reproduirait dans notre langue si, en voulant exprimer l'idée d'« ensevelir quelqu'un dans le tombeau, » on disait « ensevelir le tombeau de quelqu'un. » *Οὗς ἔθελον φιλέων*, dans le vers suivant, est une expression intraduisible tant elle est mal tournée ; c'est évidemment une périphrase destinée à remplir le premier hémistiche et désignant les amis : comme le remarque M. Wachsmuth, *barbare quidem dictum est, ita tamen ut intelligi possit*. Enfin, dans le dernier vers, l'emploi de la forme *λιπὸν*, c'est-à-dire du participe neutre mis en rapport avec *σῶμα*, est entièrement contraire au génie de la syntaxe grecque ; régulièrement et élégamment il devrait y avoir :

*Φοινίκην δὲ λιπὼν, τῇδε χθονὶ σῶμα κέκρυμμαι.*

Après ces observations philologiques nous pouvons traduire l'épigramme de la stèle d'Antipater, non pas en serrant rigoureusement le texte, ce qui serait impossible tant il est barbare, mais en en reproduisant du moins le sens général.

« Que personne ne s'étonne en voyant cette représentation, d'un côté de moi un lion, de l'autre la  
« proue de mon navire. Car un lion ennemi est venu  
« de cette manière, voulant déchirer mon corps ; mais  
« mes amis, descendus du navire, m'ont défendu et

(1) Sophocl. *Antigon.* v. 264.

(2) Anthol. Palat. VII, 270.

« m'ont ici enseveli dans le tombeau. Venu de la Phénicie, je repose maintenant dans cette terre. »

La forme des lettres indique le second ou le premier siècle avant l'ère chrétienne. Lisant le récit de cette étrange lutte des amis d'Antipater pour défendre son cadavre contre un lion qui voulait le dévorer, M. Rhousopoulos a pensé que l'on devait y reconnaître une preuve positive de ce que l'espèce du lion existait encore dans la Grèce à cette époque de l'histoire. Ainsi se trouverait confirmé le célèbre passage d'Aristote (1) sur l'existence des lions en Europe, que quelques-uns ont cru copié sur ce que raconte Hérodote (2) des lions qui, en Macédoine, attaquèrent les bagages de l'armée de Xerxès. Mais nous ne saurions admettre cette conclusion. Hérodote dans son récit place les lions aux environs d'Acanthe, ville macédonienne dont le type monétaire constant est la figure de cet animal dévorant un taureau (3). Aristote, qui, croyons-nous, parle bien de ce qui existait encore de son temps, limite formellement le territoire où se rencontraient des lions à la région de montagnes et de forêts située au nord de la Grèce, entre l'Achéloüs et le Nestus. Pour la Grèce proprement dite et surtout pour une contrée aussi peuplée et aussi cultivée que l'était l'Attique, les lions en avaient disparu dès avant les temps historiques, et le simple bon sens suffit pour faire comprendre que ces énormes animaux n'erraient plus dans le Parnès, dans le Pentélique et dans l'Hymette au second siècle avant Jésus-Christ. Cependant nous ne pensons pas, avec

---

(1) *Hist. anim.* VIII, 28, 6.

(2) VIII, 125.

(3) Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. II. p. 64.

M. Henzen, « que la teneur obscure de l'épigramme  
« doive faire admettre la possibilité de ce que le fait  
« raconté se soit produit dans un autre pays que celui  
« où était le tombeau (1). » L'inscription précise d'une  
manière qui nous semble positive le pays de la sépulture  
comme étant aussi celui où s'était passée l'aventure du  
lion. Pour nous, le fait qu'elle relate ne paraît possible  
à croire et à expliquer que si l'on admet que le corps  
d'Antipater d'Ascalon, déjà étendu sur son lit funèbre  
selon l'usage phénicien, fut dans le voisinage du  
Pirée en butte aux attaques de quelque lion échappé  
d'une ménagerie où on le gardait à titre de curiosité.  
Pareille aventure était surtout extraordinaire et digne  
d'être relatée sur un tombeau dans un pays où le lion  
n'était pas indigène. On sait les ravages que peut quel-  
quefois exercer un animal féroce échappé d'une mé-  
nagerie ; telle était la *bête du Gévaudan*, qui fit tant de  
bruit dans le siècle dernier. Au reste, si l'inscription  
de la stèle d'Antipater nous apprend l'aventure d'un  
lion à Athènes 200 ans avant notre ère, la *Morale en*  
*actions* nous a fait verser à tous des larmes d'émotion  
dans notre enfance avec l'histoire du lion de Florence,  
arrivée de même à un animal échappé d'une ména-  
gerie. Il faudrait conclure de cette histoire que les lions  
étaient indigènes à Florence sous les Médicis, si l'on  
admettait la conclusion que M. Rhousopoulos a tirée  
des vers de la stèle trouvée sur la Voie Sacrée en 1861.

Une autre stèle de la même forme, en marbre pen-  
télitique, couronnée également d'une palmette et haute  
de 0<sup>m</sup>.92, portait une inscription en trois lignes, au-

---

(1) Nous devons cependant remarquer que cette opinion est aussi celle de  
M. Guignaut, ce qui lui donne une grande autorité.

dessous de laquelle avaient été gravées après coup deux autres lignes, plus courtes. Mais cette double inscription a été dans l'antiquité martelée avec un tel soin qu'il nous a été impossible d'en rien lire. Au-dessous est un cartel en creux dans lequel on voit en bas-relief la scène ordinaire des adieux entre une femme défunte et son époux. Une figure de femme voilée a été ajoutée plus tard dans le fond de la composition. C'est probablement celle d'une fille de la première défunte, enterrée quelques années après à côté de sa mère et dont le nom avait été également ajouté à l'inscription (1).

Cette stèle, conservée comme l'autre dans le Temple de Thésée ne mérite pas une grande attention et, par suite de la disparition de l'építaphe qu'elle portait, ne nous apprend rien. Beaucoup plus intéressante est une petite stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette, qui nous offre une inscription métrique gravée après coup au-dessous du nom du mort de la manière suivante :

42.

Ε Ι Γ Ι Ω Ν  
Π Ρ Ο Θ Υ Μ Ο Υ  
Μ Ι Λ Η Σ Ι Ο Σ

ΜΟΙΡΙΔΙΟΙΚΛΩΣΤΗΡΕΣΙΩ  
ΠΑΝΑΦΥΚΤΟΝΑΝΑΝΚΗ  
ΖΕΥΓΜΕΠΙΔΥΣΤΗΝΟΙΣ  
ΠΑΙΣΒΡΟΤΩΝΘΕΜΕΝΟΙ

ΤΟΥΜΕΧΑΡΙΝΠΡΟΦΥΓΟΝΤΑΠΙΚΡΑΝΩΔΙΝΑΤΕΚΟΥΣΗΣ  
ΗΓΑΓΕΤΕΙΜΕΡΤΟΥΠΡΟΣΦΑΟΣΗΕΛΙΟΥ  
Ν...ΕΝΤΟΙΣΠΕΙΡΑΣΙΝΛΙΠΩΝΑΙΩΝΙΑΠΕΝΘΗ  
ΕΙΚΟΣΕΤΗΣΦΘΙΜΕΝΩΝCΤΥΓ..Π.Δ.....

(1) *Bullet. de l'Inst. arch.* 1861, p. 140.

La figure de cette stèle a été publiée par M. Pittakys (1). Mais le regrettable éphore des antiquités d'Athènes n'avait que fort imparfaitement déchiffré la partie métrique. Aussi quelque temps après M. Castorchis en a-t-il publié un nouveau fac-similé avec une excellente explication (2). Nous adoptons entièrement les lectures et les restitutions de cet habile professeur de l'Université hellénique, et nous n'adresserons qu'une seule critique à son travail, c'est que, préoccupé de la présence de lettres de forme lunaire, il nous paraît faire descendre trop bas la date de cette inscription. Nous la croyons, quant à nous, du premier siècle avant l'ère chrétienne, et les formes paléographiques sur lesquelles M. Castorchis a basé son opinion nous semblent tenir uniquement au caractère presque cursif de l'écriture employée pour la partie métrique (3).

Εἰσίων Προθύμου Μιλήσιος.

Μοιρίδιοι κλωστήρες, ἰὼ, πανάφυκτον ἀνάγκη  
 Ζεῦ γμ' ἐπὶ δυστήνοισ παῖσι[ι] βροτῶν Σέμενοι,  
 Τοῦ με χάριν προφυγόντα πικρὰν ὠδὴν τεκούσης  
 Ἠγάγετ' εἰμερτοῦ πρὸς φάος ἡελίου;  
 Ν[ῦν μ]έντοι σπείρασι λιπὼν αἰῶνια πένθη,  
 Εἰκοσέτης φθιμένων στόγ[ν' ὅ]π[δ] δ[ώματ' ἔ]δην.

Le lapicide a commis deux erreurs que les besoins de la quantité font facilement corriger. Il a écrit ΠΑΙΣ au lieu de παῖσι et ΣΠΕΙΡΑΣΙΝ au lieu de σπείρασι.

(1) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. VII, n° 38.

(2) *Ibid.* p. 62 et suiv.

(3) L'imperfection des procédés typographiques ne permet pas de juger de cette circonstance dans la copie que nous venons de donner; mais on peut la discerner dans le fac-similé du *Journal archéologique* d'Athènes. Les trois premières lignes sont gravées avec soin au ciseau; la partie métrique tracée grossièrement à la pointe sèche.

Au point de vue philologique nous ferons remarquer l'emploi insolite du participe *σπείραντες* pour désigner les parents. *Σπείρειν τέκνα* est, du reste, une métaphore que l'on rencontre dans Platon (1), dans Euripide (2) et dans Lycophron (3). Sophocle a même dit : *ὁς αὖ σ' ἔσπειρε* (4), et : *ὁθενπερ αὐτὸς ἐσπάρη* (5). Euripide : *τοῦτ' ἐκεῖ ἔν' ἐσπάρημεν* (6). Enfin Suidas, copiant un auteur plus ancien qu'il ne nomme pas, dans son article *Ἀψίλης Γαδάρ*, emploie l'expression *σπαρεῖς ἐκ Πανός*. Τοῦ, au commencement du vers 3, est employé pour *τίνος*, comme dans Aristophane : *ἔπειτα τοῦ δέει* (7); Homère emploie de même *τέο* : *Ἀτρεΐδῃ, τέο δ' αὖτ' ἐπιμέμφεται* (8); et *τεῦ* : *τεῦ δώμαθ' ἵκωμαι* (9).

La portion métrique de l'építaphe d'Ision de Milet forme, comme on le voit, une épigramme de trois distiques, d'une grande élégance et tout à fait digne d'être admise dans les suppléments que l'on joindra à l'Anthologie. En voici la traduction :

« Pourquoi les fuseaux des Parques, qui placent,  
 « hélas ! sur les infortunés enfants des hommes un lien  
 « que la nécessité ne permet pas de secouer, m'ont-ils  
 « fait survivre aux amères douleurs de la mère qui m'en-  
 « fantait pour m'amener à la douce lumière du soleil ?  
 « Car maintenant après cela, laissant à mes parents

(1) *Leg.* VIII, p. 841. — Cf. *Respubl.* V, p. 460.

(2) *Phœniss.* v. 18 et 22. — *Med.* v. 563. — *Orest.* v. 750. — *Hippolyt.* v. 608.

(3) *Cassandr.* v. 472.

(4) *Aj.* v. 1293.

(5) *OEdip. Tyr.* v. 1498.

(6) *Ion.* v. 556.

(7) *Plut.* v. 827. — Cf. *Phot. Lexic.* v<sup>o</sup> τοῦ.

(8) *Iliad.* B, v. 225. — Cf. *Iliad.* Ω, v. 128; *Odyss.* II, v. 305.

(9) *Odyss.* O, v. 508. — Cf. Ω, v. 257.



« des regrets éternels, je suis descendu, âgé de vingt  
« ans seulement, dans les tristes demeures des morts. »

Présidant à la destinée humaine, les Parques sont les déesses de la naissance aussi bien que celles de la mort ; c'est à ce titre qu'elles sont mentionnées dans notre inscription, c'est à ce titre qu'on leur donne quelquefois Ilithyie pour parèdre (1).

Au-dessous de l'épithaphe, la stèle d'Ision nous présente un petit cartel en creux dans lequel est sculptée l'image d'une amphore. Ce symbole se rencontre sur un grand nombre d'autres stèles et se rattache évidemment à la même idée que le type de monuments funéraires si multiplié dans l'Attique, où le tombeau est surmonté d'un grand vase en marbre à une ou deux anses, portant le plus souvent un bas-relief sculpté sur la panse (2). On sait aussi que les peintures de vases grecs emploient très-fréquemment l'image d'une hydrie ou d'une amphore pour indiquer l'emplacement d'une sépulture. Chose étrange, cet usage si généralement répandu à Athènes, au centre même de la vie et de la civilisation helléniques, n'est pas relaté par les auteurs anciens. Harpocraton (3) et Pollux (4) disent seulement que les Athéniens plaçaient une hydrie sur la tombe des jeunes filles mortes vierges. Mais la notion qu'ils fournissent est bien incomplète, puisque le vase se rencontre à Athènes sur le tombeau d'individus de tout âge, de tout sexe et de toute condition.

---

(1) Pausan. VIII, 21, 2. — Plat. *Sympos.* p. 203. — Pindar. *Olymp.* VI, v. 70; *Nem.* VII, v. 1 — Antonin. Liberal. 29. — Cf. Bœttiger, *Ilithyia*, p. 15.

(2) Sur les différentes variétés de ce type de monuments funéraires, voy. Pervanoglou, *Die Grabsteine der alten Griechen*, p. 15.

(3) *Ἡ Λοιπὴ Λοιπὴ*.

(4) VIII, 66.

Quelles peuvent être l'origine et la signification de ce symbole, dont les archéologues ne paraissent pas avoir jusqu'à présent cherché à pénétrer le sens?

Pour notre part, il nous paraît impossible de ne pas en rapprocher un curieux passage de Pausanias (1), dans la description que cet auteur donne des peintures représentant les enfers exécutées par Polygnote dans la Lesché des Cnidiens à Delphes. « Au delà de Penthé-  
« silée sont deux femmes portant de l'eau dans des vases  
« brisés; l'une paraît encore belle, l'autre d'un âge  
« avancé. Chacune d'elles n'est pas désignée par une  
« inscription particulière, mais une légende commune  
« les désigne comme n'ayant pas été initiées (2)... On  
« remarque aussi, dit-il, dans ce tableau un *pithos*,  
« un vieillard, un jeune garçon et deux femmes, dont  
« l'une, jeune, est sur une roche, et l'autre, qu'on  
« voit près du vieillard, est à peu près du même âge  
« que lui; les autres portent de l'eau : quant à la vieille  
« femme, il semble que sa cruche soit cassée, et elle  
« verse dans le tonneau l'eau qui y reste. Je conjecture  
« que ce sont des gens qui ne faisaient aucun cas des  
« mystères d'Éleusis : car dans les temps des anciens,  
« les Grecs croyaient qu'il n'y avait pas moins de diffé-  
« rence entre les mystères d'Éleusis et les autres cé-  
« rémonies religieuses qu'il n'y en a entre les dieux et  
« les héros. »

Mon père, après Panofka (3) et conformément à ce que le savant antiquaire prussien avait entrevu, s'est

---

(1) X, 31, 10 et 11.

(2) Voy. Welcker, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1847, p. 124.

(3) *Musée Blacas*, p. 29 et suiv.

efforcé d'expliquer ce passage et de rechercher les causes du rapport qui avait été établi entre le symbole des vases brisés et l'idée du mépris pour les mystères. Il y a consacré plusieurs pages du *Mémoire sur les peintures exécutées par Polygnote dans la Lesché de Delphes*, qu'il avait laissé manuscrit et qui a été publié depuis sa mort dans le recueil de l'Académie royale de Belgique (1).

« Nous ne pouvons nous empêcher d'insister sur l'emploi remarquable que le peintre avait fait de la fable des Danaïdes. Celles-ci avaient été condamnées à remplir éternellement dans les enfers un vase sans fond, dont l'eau s'échappait à mesure qu'on l'y versait, et leur crime était d'avoir assassiné, dans la nuit de leurs noces, leurs époux récemment arrivés de l'Égypte (2). A ne consulter que la fable, on a peine à comprendre le rapport du crime avec son châtiment, et la vérité ne commence à se faire jour que si l'on se représente le mariage des Danaïdes avec les fils d'Égyptus comme une initiation aux mystères enseignés sur les bords du Nil. Par là, ces épouses coupables se rapprochaient de ceux qui avaient montré du mépris pour ce qui se pratiquait dans Éleusis, τῶν τὰ δρώμενα Ἐλευσίνι ἐν οὐδενὸς θεμένων λόγῳ, et l'on comprend que le genre de peine qui leur a été attribué par la tradition ait été transporté par le peintre de la Lesché aux personnes de tout âge et de tout sexe, qui n'avaient pas témoigné envers les mystères d'Éleusis la vénération qui leur était due.

---

(1) T. XXXIV, p. 128 et suiv.

(2) Pindar. *Nem.* X, v. 7, et Schol. — Apollodor. II, 1, 5. — Hygin. *Fab.* 168. — Serv. ad Virg. *Æneid.* X, v. 497.

« Des quatre figures que Polygnote avait peintes dans l'occupation que la fable prêtait aux Danaïdes, la vieille seule paraît avoir tenu un vase à demi brisé, de même que les deux femmes qui n'avaient pas été initiées ; et en cela l'artiste semble avoir voulu montrer que le sort était le même pour ceux qui avaient tenu en mépris les mystères, après y avoir été admis, que pour les non-initiés (1). Toutefois, ce qui restait d'eau dans le fragment de vase que portait la vieille tombait dans le *pithos* ; mais son labeur n'en demeurait pas moins inutile ; avec un *pithos* qui n'eût pas été sans fond, comme celui des Danaïdes, on aurait vu l'eau qu'il contenait refluer par-dessus, et si l'on n'apercevait pas cette eau s'échappant en dessous, la continuation du travail des personnages occupés à remplir le *pithos* suffisait pour témoigner de la mauvaise qualité du récipient.

« Ici la doctrine mystique cultivée sur les bords du Nil fournit une explication qui ne saurait être négligée. Chez les Égyptiens, Horapollon (2) l'atteste, la *plénitude de nourriture*, πλήρης τροφή, exprimait la science, et c'est là sans doute l'origine de cette notion du *plérôme* qui, avant de reparaitre dans les opinions des gnostiques, est indiquée avec évidence par une allusion

---

(1) Dans une peinture antique dont le dessin a été conservé par le célèbre *Codex Pighianus*, les Danaïdes, au lieu de s'efforcer de remplir un vase sans fond, versent de l'eau dans un *pithos* brisé. — Otto Jahn, *Die Wandgemælde des Columbarium in der Villa Panfili*, pl. VII, n° 21. — Bachofen, *Græbersymbolik der Alten*, pl. III, n° 2.

(2) *Hieroglyph.* I, 38.

Sur le rapport de cette doctrine avec celle qui est exprimée dans le *Rituel Funéraire*, particulièrement dans le chap. 17 de l'édition de M. Lepsius (*Das Todtenbuch der Ägyptier*), voy. F. Lenormant, *Correspondant*, t. XL, p. 262. — Ch. Lenormant et De Witte, *Élite des mon. céramogr.* t. III, p. 104.

de saint Paul (1). La *plénitude* ou le *plérôme*, envisagé sous ce point de vue, ne peut être que le partage des initiés, et c'est en vain que ceux qui se tiennent en dehors des mystères s'efforcent d'y atteindre. Leur âme, avide de connaissances et de biens imaginaires, est comme le tonneau des Danaïdes qui ne se remplit jamais. »

Si le vase brisé ou sans fond, ne pouvant plus contenir l'eau, est le symbole de l'âme non initiée, à qui manque la connaissance des choses divines et qui ne peut pas parvenir à la béatitude, partage exclusif de ceux qui ont participé aux mystères, le vase entier, qui ne laisse pas échapper le liquide qu'on y dépose, doit être naturellement celui de l'âme initiée, en possession de la science religieuse, et par conséquent de l'âme arrivée après la mort à ce bonheur dont l'initiation donnait la garantie. Placé sur le tombeau, c'est, dans le langage symbolique de l'art, l'équivalent exact de l'épithète de *χρηστός*, si multipliée dans les inscriptions. Celle-ci, après avoir indiqué originairement que le défunt avait mérité et atteint dans l'autre vie le sort heureux (2), que la doctrine mystique, comme nous l'avons établi plus haut, réservait aux seuls initiés, avait fini par perdre sa haute signification, par devenir d'un usage vulgaire et par être simplement le synonyme de « mort (3). » Nous avons déjà vu les

---

(1) *Epist. ad Coloss.* I, 19.

(2) Voy. Le Bas, *Expédition scientifique de Morée*, Monuments d'architecture, t. II, p. 137, p. 206 de l'extrait.

(3) Plutarque (*Quaest. rom.* 52) rapporte, d'après le témoignage d'Aristote, qu'il était dit dans un traité conclu entre les Spartiates et les Arcadiens, qu'on ne rendrait *bon*, c'est-à-dire qu'on ne ferait mourir, aucun des Tégéates qui auraient embrassé le parti des Lacédémoniens : Μηδένα χρηστών ποτεῖν βοηθῆτας χάριν τοῖς Λακωνίζουσι τῶν Τεγεατῶν ὅπερ εἶναι, μηδένα ἀποκτινύναι.

mêmes vicissitudes pour la donnée du mariage mystique du défunt avec Coré, qui, après avoir été une partie importante des plus hautes doctrines éleusiennes, avait fini dans la décadence par devenir un simple lieu commun poétique.

La frise d'un édicule analogue à ceux d'Agathon, de Denys et d'Aristonautés, dont on n'a, du reste, point retrouvé les autres fragments, porte la double inscription suivante :

43.

ΓΥΡ.ΟΣΤΑΧΥΛΛΟΥ  
ΚΥΔΑΘΗΝΑΙΕΥΣ

ΙΕΡΩΓΥΡΡΟΥ  
ΚΥΔΑΘΗΝΑΙΕΩΣ

Πύρ[ρ]ος Ταχύλλου Κυδαθηναίεύς.  
Ἰερῶ Πύρρου Κυδαθηναίεως (1).

Le nom propre Τάχυλλος est nouveau. Quant à Cydathénée, c'était un dème urbain de la tribu Pandionide, qui s'étendait dans toute la partie méridionale d'Athènes, vers le quartier des marais (2).

Un cippe de marbre bleuâtre de l'Hymette en forme de piédestal, comme celui de Mélis, laisse lire sur sa face antérieure :

44.

ΝΙΚΟΣΤΡΑΤΗ  
ΟΛΥΝΓΙΧΟΥ  
ΓΥΝΗ

Νικοστράτη Ὀλυ(μ)πίχου γυνή (3).

(1) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4147.

(2) Voy. Sauppe, *De demis urbanis Athenarum*, Weimar, 1836, in-4°.

(3) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4156.

Quarante-huit petites stèles de la plus grande simplicité ont encore été trouvées à différents niveaux dans les travaux de 1861. En voici les inscriptions. Nous commençons par celles qui se rapportent à des citoyens d'Athènes.

45.

ΠΑΡΜΕΝΙΣΚΟΣ  
ΠΑΡΜΕΝΙΣΚΟΥ  
ΑΝΤΙΟΧΕΥΣ

*Παρμένισκος Παρμενίσκου Ἀντιοχεύς (1).*

Stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette.

46.

ΔΑΜΩΝ  
ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ  
ΑΝΤΙΟΧΕΥΣ

*Δάμων Δημητρίου Ἀντιοχεύς (2).*

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Dans le volume que nous avons consacré aux inscriptions d'Éleusis (3), nous avons indiqué, d'après M. Böeckh (4), la probabilité de l'existence d'un dème attique du nom d'Antiochia.

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. III, n° 9.

(2) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4135.

(3) P. 41.

(4) Corp. inser. graec. t. I, p. 520, a. n° 821. — *Archæologische Intelligenzblatt*, 1835, n° 3 et 4.

47.

ΔΗΜΟΦΙΛΟΣ  
ΜΗΝΟΔΟΤΟΥ  
ΑΡΑΦΗΝΙΟΣ

Δημόφιλος Μηνოდότου Ἀραφήνιος (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Araphen était un dème de l'Érechthéide (2). Sa situation au hameau moderne de Πραφῆνα est certaine (3). Nous avons ici un exemple à ajouter au petit nombre de ceux que nous avons cités plus haut d'après Letronne, de noms composés de celui du dieu asiatique Mên portés par des citoyens d'Athènes.

48.

ΑΝΤΙΣΘΕΝΗΣ  
ΞΕΝΟΚΡΙΤΟΥ  
ΑΦΙΔΝΑΙΟΣ

Ἀντισθένης Ξενοκρίτου Ἀφιδναῖος (4).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Le Xénocrite de cette inscription était évidemment de la même famille que le Xénocrite d'Aphidna, mentionné comme père d'une défunte du nom de Sotéris sur une autre stèle d'Athènes (5).

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. IV, n° 22.

(2) Steph. Byz. v° Ἀραφήν. — Harpocrat. v° Ἀραφήνιος. — Suid. a. h. v. — Corp. inscr. graec. n°s 115, 150, 162 et 183.

(3) Grotefend, article *Attica* dans la *Real-Encyclopædie* de Paulg. — Leake, *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 74. — Forbiger, *Handb. der Alt. Geogr.* t. III, p. 954.

(4) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. III, n° 15.

(5) *Ibid.* n° 619. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1539.



49.

ΑΡΙΣΤΩΝ  
ΘΕΜΙΣΤΟ....ΥΣ  
ΑΦΙΔΝΑΙΟΣ

Ἀρίστων Θεμιστο[κλέο]υς Ἀφιδναῖος (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Une autre stèle, également d'Athènes, contient l'épitaphe d'un Ariston fils de Thémistocle, d'Aphidna(2). C'étaient évidemment des ascendants ou des descendants de ceux-ci.

La situation d'Aphidna est incontestable, depuis que M. Finlay (3) l'a fixée au lieu actuellement appelé Κοτρώνι.

50.

ΣΤΡΑΤΟΝΙΚΗ  
ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ  
ΔΕΚΕΛΕΩΣ  
ΟΥΓΑΤΗΡ  
ΑΣΚΛΗΠΙΟΔΩΡΟΥ  
ΠΑΙΑΝΙΕΩΣ  
ΓΥΝΗ

Στρατονίκη, Διονυσίου Δεκελέως Ουγάτηρ, Ἀσκληπιοδώρου  
Παιανιέως γυνή (4).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. II. n° 7.

(2) *Ibid.* n° 3398.

(3) *Remarks on the topography of Oropia and Diacria*, Athènes, 1838, in-8°.

(4) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4114.

Presque tous les écrivains modernes qui ont traité de la topographie de l'Attique ont confondu le dème de Décélie, appartenant à la tribu Hippothoontide (1), avec la forteresse élevée tout auprès par les Lacédémoniens dans la guerre du Péloponnèse (2) et dont les ruines couronnent encore aujourd'hui le sommet du mont Χατζημύτη. Seul M. Hanriot (3) a établi la distinction des deux localités et placé le site du dème au village actuel de Τατώϊ, où se remarquent une ancienne fontaine, de vieilles chapelles ruinées et des débris antiques de toute nature. Deux preuves rendent cette identification mathématiquement certaine. Le biographe grec anonyme de Sophocle dit que les tombeaux de famille de ce grand poète étaient situés à Décélie, à onze stades de la forteresse, τῶν δὲ πατρῶων αὐτοῦ τάφων ἐπὶ Δεκέλειαν κειμένων πρὸ σταδίων τοῦ τείχους ἑνδεκα. Onze stades, à raison de 180 mètres par stade, font 1,980 mètres ; or, la distance du sommet du Χατζημύτη au village de Τατώϊ est précisément de 2 kilomètres. D'un autre côté Thucydide (4) met Décélie à 120 stades d'Athènes, c'est-à-dire à 21,600 mètres, et de l'Acropole d'Athènes à Τατώϊ on compte environ 22 kilomètres. Au xiii<sup>e</sup> siècle cette localité avait encore conservé son appellation antique, car nous la voyons figurer sous le nom de *Ducheleos* dans une bulle d'Innocent III, au nombre des villages dont la seigneurie fut donnée à l'archevêque latin d'Athènes (5).

(1) Steph. Byz. v<sup>o</sup> Δεκέλεια.— *Corp. inscr. graec.* n<sup>o</sup> 150 et 172.

(2) Thucyd. VII, 18 et suiv.

(3) *Recherches sur les dèmes*, p. 120 et suiv.

(4) VII, 19.

(5) Baluze, *Epist. Innocent. III*, t. II, p. 267.

51.

ΗΡΑΚΛΕΙΔΗΣ  
ΝΙΚΑΝΔΡΟΥ  
ΕΛΕΥΣΙΝΙΟΣ

Ἡρακλείδης Νικάνδρου Ἐλευσίνιος (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

52.

ΣΚΟΠΑΣ  
ΗΡΑΚΛΕΙΔΟΥ  
ΕΛΕΥΣΙΝΙΟΣ

Σκοπᾶς Ἡρακλείδου Ἐλευσίνιος (2).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Le père et le fils étaient évidemment enterrés côte à côte.

53.

ΔΙΟΚΛΙΣ  
ΞΕΝΟΔΟΚΟΥ  
ΚΟΡΙΝΘΙΑ  
ΑΡΙΣΤΟΦΑΝΟΥ  
ΑΛΑΙΕΩΣ  
ΓΥΝΗ

Διοκλῆς Ξενοδόκου, Κορινθία, Ἀριστοφάνου Ἀλαιέως γυνή (3).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Διοκλῆς comme nom propre de femme ne s'est pas encore rencontré à notre connaissance.

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4116.

(2) *Ibid.* n° 4119.

(3) *Ibid.* n° 4112.

54.

ΕΡΑΣΣΜΙΑ  
ΝΥΜΦΩΝΟΣ  
ΕΞΑΛΙΜΟΥΝΤΟΣ

Ἐρασμία Νύμφωνος ἐξ Ἀλιμοῦντος (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Nous ignorons l'origine de l'étrange orthographe Ἐρασμία pour Ἐρασμία; c'est sans doute une erreur du lapicide.

Dans notre recueil des inscriptions d'Éleusis (2) nous avons admis la fixation du site d'Halimus au cap Καλλιμάκι, proposée par le colonel Leake (3). Un examen plus approfondi de la question sur les lieux mêmes nous force à abandonner cette opinion pour nous ranger à celle de M. Hanriot (4). Il n'y a pas un seul vestige antique au cap Καλλιμάκι. Au contraire, un peu plus loin sur la côte, et juste à la distance de 35 stades que Démosthène (5) indique entre Athènes et Halimus, la localité de Τράχωνες (appelée *Triclini* dans la bulle d'Innocent III pour la création de l'archevêché latin d'Athènes) (6) présente à l'étude de nombreux débris de monuments, indiquant l'emplacement d'un dème d'une

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4110.

(2) P. 285.

(3) *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 54.

(4) *Recherches sur les dèmes*, p. 70, 226 et suiv.

(5) *Contr. Eubulid.* p. 1302.

(6) Baluze, *Epist. Innocent. III*, t. II, p. 267.

grande importance (1). Cette localité précède immédiatement Χασσάνι, site certain d'Æxonæ (2), et correspond donc exactement aux données de Strabon (3), suivant lequel Halimus venait aussitôt avant Æxonæ. Un acte de 1437 (4) place en cet endroit un monastère de la Παναγία Μαρινιώτισσα, qui devait occuper la place du célèbre *Thesmophorion* d'Halimus où se passait la plus grande partie de la fête athénienne des Thesmophories (5). La Vierge a, en effet, souvent remplacé Déméter dans la substitution de vocables chrétiens aux consécérations païennes de temples antiques, et le surnom de Μαρινιώτισσα n'est que la traduction grecque moderne de celui d'Ἀλιμουσία. Les ruines du monastère se voient encore sur la petite hauteur qui domine Τράχωνες, et cette situation convient d'une manière frappante au Thesmophorion d'Halimus qui était dans un lieu élevé (ἐν ὑψηλῷ γὰρ κεῖται τὸ Θεσμοφόριον, dit la Scholie de Ravenne sur Aristophane), de telle manière qu'on pouvait voir d'Athènes le signal placé au-dessus du temple pour annoncer l'ouverture de la fête (6). Ainsi s'expliquent aussi les expressions ἀνοδος et κάθοδος, consacrées pour désigner l'aller et le retour de la

(1) Chandler, *Trav. in Greece*, ch. XXX. — Gell, *Itinerary of Greece*, p. 91. — Aldenhoven, *Itinéraire de l'Attique*, p. 56.

(2) Stuart, *Antiquities of Athens*, t. II, p. 208.

(3) IX, p. 398.

(4) Buchon, *Nouvelles recherches sur la principauté de Morée*, t. II, part. II, p. 297.

(5) Pausan. I, 31, 1. — Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 29, ed. Potter. — Preller, *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* de Darmstadt, 1835, n° 98; *Demeter und Persephone*, p. 335-365. — Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1150-1160.

(6) Aristophan. *Thesmophoriaz.* v. 290.

procession des femmes d'Athènes au sanctuaire d'Hallimus.

55.

ΠΟΠΛΕΙΟΣΚΟΡΝΗΛΙΟΣ  
ΧΙΟΝΙΔΗΣ ΛΑΜΠΤΡΕΥΣ  
ΠΟΠΛΙΟΥΚΟΡΝΗΛΙΟΥΝΗ  
ΡΙΤΟΥΛΑΜΠΤΡΕΩΣ  
ΥΙΟΣ

Πόπλ(ι)ος Κορνήλιος Χιονίδης, Λαμπρέυς, Ποπλίου Κορνηλίου  
Νηρίτου Λαμπτρέως υἱός (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Les deux personnages mentionnés dans cette inscription appartenaient à une famille qui s'était évidemment placée dans la clientèle de Sylla lors de la prise d'Athènes, puisqu'elle avait adopté ses nom et prénom. Publius Cornelius.

Nous avons indiqué plus haut (2) l'identité de Lamptra supérieure avec *Λαμπρίνα* et de Lamptra inférieure avec *Θυνίαια*. Aux raisons que nous avons fournies il faut ajouter que le nom de *Λαμπρίνα* s'écrivait encore au moyen âge conformément à l'orthographe antique. C'est ce qui ressort d'une inscription du x<sup>e</sup> ou du xi<sup>e</sup> siècle, brisée en deux fragments, que nous avons copiée dans cette localité au milieu des ruines d'une église.

(1) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. V, n° 25.

(2) P. 30.

a.

ΑΝΕΓΕΙΡΩΝΤΙΑΡ  
ΕΙΣΑΦΕΣΙ

b.

ΙΩΔΕΝΟΥΣΟΙΚΟΥΣ : ΠΡΟΣΧΖΑΣΟΙΧΕΤΩΣΩΤΗΡΗΚΑΙΚΤΗΣΤΗ  
ΤΩΝΠΟΛΛΩΝΕΓΚΛΗΜΑΤΩΝ : ΛΟΥΚΑΣΗΓΟΥΔΕΝΟCCΟΦΟCΤΟΙCΛΑ  
ΜΠΤΡΕΙΚΑΣ (1)

Ἀνεγείρων Παρ[θένου παλα]ιωμένους οἴκους,  
Προσῆξα σοί, Χριστέ, τῷ σωτῆρ(ι) καὶ κτ(ι)στη,  
Εἰς ἄφεσί[ν μο]υ τῶν πολλῶν ἐγκλημάτων,  
Λουκᾶς, ἰγούμενος σοφᾶς τ(ῆ)ς Λαμπτρεικᾶς.

56.

ΕΥΜΗΔΗΣ  
ΕΥΓΕΙΤΟΝΟΣ  
ΛΕΥΚΟΝΟΕΥΣ

Εὐμήδης Εὐγείτονος Λευκονοεύς (2).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Le nom propre Eugiton n'est jusqu'à présent connu  
que par deux exemples épigraphiques (3).

57.

ΘΡΑΣΥΚΛΗΣ  
ΑΡΧΕΛΑΟΥ  
ΛΕΥΚΟΝΟΕΥΣ

Θρασυκλῆς Ἀρχελάου Λευκονοεύς (4).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

(1) Le fragment a est inédit; le fragment b a été déjà publié, mais incomplètement et inexactement, dans le *Corpus inscriptionum graecarum* (n° 8806), d'après une copie de Fourmont.

(2) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. IV, n° 21.

(3) *Corp. inscr. graec.* n° 181 et 1575.

(4) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. III, n° 12.

Le dème de Leuconoé appartient successivement aux deux tribus Léontide (1) et Æantide (2). Dans notre volume sur les inscriptions d'Éleusis (3), nous avons essayé d'établir que c'était la localité aujourd'hui désignée par le nom de Καλέντζι.

58.

EΥΝΙΚΟΣ  
ΘΕΟΚΛΕΟΥΣ  
ΜΑΡΑΘΩΝΙΟΣ

Εὐνικός Θεοκλέους Μαραθώνιος (4).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Dans notre recueil des inscriptions d'Éleusis (5) nous avons essayé de prouver, d'accord avec M. Hanriot (6), que le dème de Marathon était situé au village moderne de Μαραθῶνι, et non à Βρανά, comme l'avait prétendu le colonel Leake (7). Ajoutons comme nouvelle preuve que la tradition du nom antique était encore vivante au xiii<sup>e</sup> siècle, puisque nous rencontrons *Mareton* au nombre des villages mentionnés dans la bulle d'Innocent III pour l'établissement et l'organisation de l'archevêché latin d'Athènes (8).

(1) Harpocrat. v<sup>o</sup> Λευκονοεῖς. — Suid. a. h. v. — Corp. inscr. graec. n<sup>o</sup> 108.

(2) F. Lenormant, *Inscriptions d'Éleusis*, n<sup>o</sup> 48.

(3) P. 283.

(4) Ἐφημ. ἀρχ. n<sup>o</sup> 4150.

(5) P. 281.

(6) *Recherches sur les dèmes*, p. 158 et suiv.

(7) *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 91.

(8) Baluze, *Epist. Innocent. III*, t. II, p. 267.



59.

ΘΕΟΓΕΝΗΣ  
ΛΑΝΙΚΟΥ  
ΕΞΟΙΟΥ

Θεογένης Λανίκου ἐξ Οἴου (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Le nom propre masculin *Λάνικος* est nouveau. On trouve le féminin *Λανίκη* ou *Λανική* dans Arrien (2), dans Athénée (3) et dans le scholiaste de Platon (4).

Il y avait deux dèmes du nom d'OEum : OEum Ceramicum, de la tribu Léontide (5), et OEum Decelicum de l'Hippochoontide (6). Le site du premier doit être à l'endroit où se voient une ancienne chapelle et quelques ruines sur la lisière du bois des Oliviers, à 1,400 mètres S. O. de l'Ἀγία Τριάς, entre le jardin botanique et la route moderne du Pirée, à 350 mètres N. de celle-ci et à 900 mètres S. du jardin (7). M. Hanriot (8) a fixé le second, d'une manière qui nous paraît certaine, aux ruines de *Λεωπέζι*, au-dessous de *Τατώι*.

60.

ΕΙΔΑΣ  
ΓΛΑΥΚΩΝΟΣ  
ΓΑΛΛΗΝΕΥΣ

Εἶδας Γλαύκωνος Παλληνεύς (9).

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4109.

(2) *Exped. Alex.* II, 4, 9.

(3) II, p. 129.

(4) *Ad Alcibiad.* I, p. 340.

(5) Harpocrat. v° Οἴου. — Steph. Byz. *a. h. v.* — Suid. *a. h. v.*

(6) Harpocrat. Steph. Byz. et Suid. *loc. cit.* — *Corp. inscr. graec.* n° 172

(7) Voy. Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 46.

(8) *Ibid.* p. 120.

(9) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4148.

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Leake (1), Grotefend (2), Forbiger (3) et M. Hanriot (4) sont d'accord pour placer Pallène sur l'émience isolée entre l'Hymette et le Pentélique, au pied de laquelle coule le ruisseau de Μπαλάνα, qui a encore retenu le nom antique, légèrement corrompu.

61.

MENAIXΜΟΣ  
MENAIXΜΟΥ  
ΓΗΛΗΞ

Μέναιχιμος Μεναίχιμου Πήληξ (5).

Pélèces, dème de la tribu Léontide (6), a conservé son nom antique. C'est le village ruiné de Πήλικας, à côté de Μαροῦσι, l'ancien Athmonum (7).

L'inscription est tracée sur une sorte de colonette ronde, cannelée, en marbre bleuâtre de l'Hymette, étroite au sommet et évasée à la base, qui a dû servir de support à un vase en marbre. On ne connaît que trois exemples de ce type de monuments funéraires à Athènes (8), mais Pausanias (9) semble y faire clairement allusion lorsqu'il décrit le tombeau d'Orphée à

---

(1) *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 46.

(2) Article *Attica* dans la *Real-Encyclopædie* de Pauly.

(3) *Handb. der alt. Geogr.* t. III, p. 948.

(4) *Recherches sur les dèmes*, p. 191.

(5) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4133.

(6) Harpocrat. v° Πήληκες. — Steph. Byz. a. h. v. — Phot. a. h. v. — *Corp. inscr. graec.* n° 102.

(7) Stuart, *Antiquities of Athens*, t. II, p. 221. — Leake, *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 43. — Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 41.

(8) Voy. Pervanoglou, *Die Grabsteine der alten Griechen*, p. 17.

(9) IX, 30, 7.

Dium de Macédoine, κίων τέ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ καὶ ἐπίθημα ἐπὶ τῷ κίονι ὑδρία λίθου.

62.

ΗΡΑΚΩΝ  
ΕΥΓΕΙΤΟΝΟΣ  
ΡΑΜΝΟΥΣΙΟΣ

Ἡράκων Εὐγείτονος Ῥαμνούσιος (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

On connaît déjà par les inscriptions un Héracon (2) et un Eugiton (3), tous deux natifs de Rhamnunte, qui doivent être parents de ceux de notre stèle.

63.

ΕΥΓΕΙΤΩΝ  
ΕΥΓΕΙΤΟΝΟΣ  
ΡΑΜΝΟΣΙΟΣ

Εὐγείτων Εὐγείτονος Ῥαμνούσιος (4).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

C'est le frère de l'individu mentionné dans l'inscription précédente. Le lapicide, dans le démotique, a oublié un Υ, car le monument n'est plus de l'époque où l'on employait l'ancienne orthographe attique, avec le simple O pour exprimer la diphthongue ΟΥ.

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4115.

(2) *Corp. inscr. graec.* n° 684.

(3) *Ibid.* n° 172.

(4) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4117.

64.

ΑΡΙΣΤΩ  
ΗΛΙΟΔΩΡΟΥ  
ΣΗΜΑΧΙΔΟΥ  
ΓΥΝΗ

Ἀριστῶ, Ἡλιοδώρου Σημαχίδου γυνή (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

65.

ΠΑΤΡΩΝ  
ΗΛΙΟΔΩΡΟΥ  
ΣΗΜΑΧΙΔΗΣ

Πάτρων Ἡλιοδώρου Σημαχίδης (2).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Le nom propre Πάτρων est rare dans les inscriptions de l'Attique, et très-multiplié, au contraire, dans celles de la Béotie et de la Phocide.

66.

ΘΥΜΟΧΑΡΗΣ  
ΔΙΟΔΩΡΟΥ  
ΣΗΜΑΧΙΔΗΣ

Θυμοχάρης Διοδώρου Σημαχίδης (3).

Nous avons indiqué dans notre recueil des inscriptions d'Éleusis (4) les raisons qui nous portent à placer à Σταμάτα le dème des Sémachides.

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4113.

(2) *Ibid.* n° 4155.

(3) *Ibid.* n° 4118.

(4) P. 26 et 242.

67.

ΜΑΝΙΟΣ ΒΡΑΚΚΙΟΣ  
ΜΑΝΙΟΥ ΧΟΛΛΙΔΗΣ

Μάνιος Βράκκιος Μανίου Χολλίδης (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Ce personnage est déjà connu par une autre inscription (2).

M. Hanriot (3) a placé, d'après des raisons qui nous semblent décisives, le dème des Chollides à Χασιά dans le mont Parnès (4).

Après les épitaphes des citoyens d'Athènes nous plaçons celles des étrangers, au nombre de dix-sept.

68.

ΕΠΙΤΕΓΜΑ  
ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ  
ΑΙΝΙΑ

Ἐπίτεγμα Δημητρίου Αινία (5).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette, dont les lettres portaient encore des traces de couleur rouge lorsqu'elle fut découverte.

Le nom propre Ἐπίτεγμα est nouveau. La femme ainsi appelée était originaire d'Ænus sur la côte méridionale de la Thrace.

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. IV, n° 23.

(2) Ἐφημ. ἀρχ. n° 3400.

(3) *Recherches sur les dèmes*, p. 87 et suiv.

(4) Voy. nos *Inscriptions d'Éleusis*, p. 326.

(5) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4137.

51.

ΟΜΟΙΟΝ  
ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ  
ΑΝΚΥΡΑΝΗ

Ὅμοιον Ἡρακλείτου Ἀ(γ)κυρανὴ (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Építaphe d'une femme née à Ancyre de Galatie. Le nom neutre Ὅμοιον est nouveau. On trouve la forme féminine Ὅμοία une seule fois dans le recueil de M. Bœckh (2).

70.

ΛΥΚΩΤΑΣ  
ΙΠΠΟΝΙΚΟΥ  
ΚΟΡΚΥΡΑΙΟΣ

Λυκώτας Ἰππονίκου Κορκυραῖος (3).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Le nom propre Lycotas ne se trouve qu'une seule fois, dans la Chronique d'Eusèbe (4), comme celui d'un Laconien qui gagna le prix de la course à la XLII<sup>e</sup> Olympiade.

On remarquera que cette inscription suit l'orthographe Κόρκυρα, qui est celle des médailles grecques de Corcyre (5), au lieu de Κέρκυρα, qui se rencontre plus fréquemment dans les inscriptions et que l'on a adopté dans les éditions des auteurs classiques.

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. III, n° 16.

(2) Corp. inser. graec. n° 3386.

(3) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. III, n° 13.

(4) I, 32, p. 146, éd. Mai et Zohrab.

(5) Mionnet, Description de médailles antiques, t. II, p. 68-78.

71.

ΝΙΚΑΔΑΣ  
ΝΙΚΑΔΑ  
ΚΩΙΟΣ

*Νικάδας Νικάδα Κώιος (1).*

Stèle plate en marbre pentélique surmontée d'une palmette; au-dessous de l'inscription sont deux rosaces.

72.

ΝΙΚΑΙΑ  
ΑΠΟΛΛΩΝΙΟΥ  
ΕΦΕΣΙΑ

*Νικαία Ἀπολλωνίου Ἐφεσία (2).*

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

73.

ΒΡΟΜΙΟΣ  
ΔΙΟΝΥΣΟΔΩΡΟΥ  
ΗΡΑΚΛΕΩΤΗΣ

*Βρόμιος Διονυσοδώρου Ἡρακλεώτης (3).*

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

L'emploi du nom de Bromius, l'une des principales épithètes de Bacchus, comme nom propre d'homme, est fort rare. Nous n'en connaissons jusqu'à présent

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4120.

(2) *Ibid.* nouv. sér. t. I, pl. IV, n° 24.

(3) *Ibid.* n° 19.

que deux exemples (1). Le féminin Βρομία se trouve dans une inscription d'Athènes (2).

74.

ΙΩΣΙΜΗ  
ΒΡΟΜΙΟΥ  
ΗΡΑΚΛΕΩΤΙΣ  
ΒΡΟΜΙΟΥ  
ΗΡΑΚΛΕΩΤΟΥ  
ΓΥΝΗ

Ζωσίμη Βρομίου, Ηρακλεώτις, Βρομίου Ηρακλεώτου γυνή (3).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

C'est la femme du précédent; leurs deux stèles étaient probablement placées côte à côte. On remarquera cette particularité que le père et le mari de Zosimé portaient tous deux le même nom; ils appartenaient sans doute à une même famille.

75.

ΓΕΝΝΑΙΟΣ  
ΔΗΜΗΤΡΟΥ  
ΗΡΑΚΛΕΩΤΗΣ

Γενναῖος Δημητρ[ί]ου Ηρακλεώτης (4).

Le lapicide a omis l'ι de Δημητρίου.

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Le nom propre Γενναῖος est rare et connu seulement par les inscriptions.

(1) *Corp. inscr. graec.* n° 1177. — Ἐφημ. ἀρχ. n° 3263.

(2) Ἐφημ. ἀρχ. n° 1694.

(3) *Ibid.* nouv. sér. t. I, pl. IV, n° 20.

(4) *Ibid.* pl. III, n° 10.



76.

BENΔΙΔΩΡΑ  
ΒΗΡΕΙΣΑΔΟΥ  
ΛΥΣΙΜΑΧΙΣ  
ΜΗΝΟΦΙΛΟΥ  
ΓΥΝΗ

Βενδιδώρα Βηρεισάδου, Λυσιμαχίς, Μηνοφίλου γυνή (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Voici une preuve à ajouter à celles que nous donnions plus haut (2) pour établir que le culte de Mên ou Lunus, originaire de l'Asie Mineure, avait pénétré dans la Thrace ; car la patrie de Ménophile n'étant pas indiquée dans l'inscription, ce fait ne peut s'expliquer qu'en admettant qu'il était de Lysimachia de Thrace (3), comme sa femme. Celle-ci porte un nom composé de celui de Bendis, déesse lunaire des Thraces (4) assimilée à Hécate (5) et à Proserpine (6). De la Thrace, le culte de Bendis rayonna jusque dans l'île de Lemnos (7), et avait déjà pénétré en Attique au temps de Xénophon (8). Les fêtes de la déesse, les *Bendidies*, qui se célébraient au Pirée le 20 du mois de thargélion, rappelaient par

(1) Έφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. VI, n° 36.

(2) P. 106.

(3) Seymn. v. 702. — Strab. II, p. 134 ; VII, p. 331. — Pausan. I, 9, 8. — Polyb. V, 34. — Diod. Sic. XX, 29. — Appian. *Syriac.* 1. — Ptol. III, 11, 13 ; VIII, 11, 7. — Procop. *De aedific.* IV, 10. — Tit.-Liv. XXXIII, 38. — Pomp. Mel. II, 2, 7. — Plin. *Hist. nat.* IV, 11, 18. — Justin. XVII, 1. — Flor. II, 8. — Ammian Marcell. XXII, 8.

(4) Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 135.

(5) Hesych. v° Διολογος.

(6) Procl. *Theolog.* p. 353. — Phot. Lexic. v° Μεγάλην θεόν.

(7) Aristophan. ap. Phot. *loc. cit.*

(8) *Hellenic.* II, 4, 11.

leurs rites les Dionysies (1); aussi avaient-elles trouvé chez les Athéniens un accueil favorable (2), tout en conservant cependant le caractère d'un culte étranger (3). Βενδιδώρα est sur un monument épigraphique le nom d'une femme athénienne (4). Pape inscrit aussi dans son dictionnaire Βενδιδώρος comme le nom d'un homme de Byzance, extrait d'une inscription, mais sans indiquer la source, que nous n'avons pu retrouver.

Quant à Βηρεισιάδης, nom du père de Bendidora, c'est aussi celui d'un roi de Pont qui occupait le trône vers le milieu du iv<sup>e</sup> siècle avant notre ère et dont parlent Démosthène (5) et Athénée (6).

77.

ΑΦΡΟΔΙΣΙΑ  
ΜΑΡΑΘΗΝΗ

Ἀφροδίσια Μαραθηνή (7).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Marathus était une ville importante de la Phénicie (8).

78.

ΝΤΙΓΟΝΑ  
ΟΓΕΝΟΥ  
ΙΛΗΣΙΑ

Ἀντιγόνα [Δι]ογένου [Μ]ιλήσια (9).

(1) Xenoph. *Hellenic.* II, 4, 8.

(2) Hesych. v<sup>o</sup> Βένδις. — Plat. *Respubl.* I, p. 255.

(3) Strabon (X, p. 471) comprend les Bendidies parmi les cultes étrangers.

(4) *Corp. inscr. graec.* n<sup>o</sup> 416.

(5) *In Aristocr.* p. 623.

(6) VIII, p. 349.

(7) Ἐφημ. ἀρχ. n<sup>o</sup> 4124.

(8) Strab. XVI, p. 513. — Plin. V, 20, 17. — Arrian. *Exped. Alex.* II, 13, 8. — Quint. Curt. IV, 1.

(9) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. IV, n<sup>o</sup> 18.

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Comment cette femme, née à Milet, portait-elle un nom à forme purement dorienne, Ἀντιγόνα pour Ἀντιγόνη?

79.

ΖΩΣΙΜΗ  
ΣΩΣΙΒΙΟΥ  
ΜΙΛΗΣΙΑ

*Ζωσίμη Σωσιβίου Μιλησία (1).*

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

80.

ΜΥΔΙΟΝ  
ΘΕΩΝΟΣ  
ΜΙΛΗΣΙΑ

*Μύδιον Θεώνος Μιλησία (2).*

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

81.

ΝΥΜΦΩ  
ΔΙΟΔΟΤΟΥ  
ΜΙΛΗΣΙΑ

*Νυμφώ Διοδότου Μιλησία (3).*

Stèle plate, fragmentée, en marbre pentélique.

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4138.

(2) *Ibid.* n° 4122.

(3) *Ibid.* n° 4121.

82.

MENEKPATΗΣ  
ΜΗΝΟΦΙΛΟΥ  
ΣΑΡΔΙΑΝΕΙΟΣ  
ΧΑΙΡΕ

Μενεκράτης Μηνοφίλου Σαρδιάνειος· χαῖρε (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

L'ethnique Σαρδιάνειος pour Σαρδιανός, désignant un homme originaire de Sardes en Lydie, se présente ici, croyons-nous, pour la première fois.

Après les épitaphes d'étrangers nous enregistrerons enfin celles qui n'ont pas d'indications de la patrie des défunts. Elles sont au nombre de onze sur les stèles de la Voie Sacrée découvertes en 1861 :

83.

ΑΓΟΛΛΩΝΙΟΣ  
ΧΡΗΣΤΟΣ

Ἀπολλώνιος χρηστός (2).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

84.

ΑΡΙΣΤΙΟΝ  
ΑΡΙΣΤΩΝΟΣ

Ἀρίστιον Ἀρίστωνος (3).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, pl. II, n° 8.

(2) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4123.

(3) *Ibid.* nouv. sér. t. I, pl. III, n° 17.

Le nom propre Ἀρίστιον, un de ces noms de femmes à forme neutre si multipliés dans la Grèce, surtout parmi les courtisanes et les femmes d'origine servile, se rencontre à plusieurs reprises dans l'Anthologie.

85.

ΑΦΡΟΔΙΣΙΟΣ

Ἀφροδίσιος (1).

Stèle plate et de forme carrée en marbre de l'Hymette.

86.

ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ

ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ

ΧΡΗΣΤΟΣ

Διονύσιος Δημητρίου χρηστός (2).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

87.

ΕΥΚΟΛΟΝ

Εὐκόλον (3).

Stèle plate et de forme carrée en marbre pentélique.

Voici un nom qui est bien évidemment celui qu'avait adopté quelque femme vivant de ses charmes. Il s'est déjà trouvé sur une autre stèle d'Athènes (4), dé-

(1) Εφημ. ἀρχ. n° 4134.

(2) *Ibid.* nouv. sér. t. I, pl. III, n° 14.

(3) *Ibid.* pl. VII, n° 39.

(4) Εφημ. ἀρχ. n° 3500.

couverte en creusant les fondations d'une maison rue d'Éole, en face de l'hôtel d'Orient, au milieu d'un groupe de sépultures dont toutes les épithaphes portaient des noms de femmes, caractéristiques de la profession de courtisane. Εὐκολος, comme nom propre masculin, se rencontre dans une inscription (1) et sur une médaille des Thessaliens (2).

88.

ΚΡΙΤΩΝ  
ΗΡΑΙΣΛΕΣΤΙΣ

Κρίτων  
Ἡραΐς  
Λεστιάς (3).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Cette stèle indiquait le tombeau commun de trois personnes appartenant sans doute à la même famille.

89.

NANA

Νάνα (4).

Stèle plate et de forme carrée en marbre de l'Hymette.

Le nom que porte ce monument n'est pas cité dans les auteurs, mais il est assez fréquent dans les inscriptions.

---

(1) *Corp. inscr. graec.* n° 138.

(2) Mionnet, *Description de médailles antiques*, t. II, p. 3.

(3) *Éphem. ἀρχ.* n° 4151.

(4) *Ibid.* nouv. sér. t. I, pl. VI, n° 29.

90.

ΟΥΑΛΕΡΙΑ  
ΠΟΠΛΙΟΥ  
ΣΤΡΑΤΕΙΑ  
ΠΟΠΛΙΟΥ  
ΟΥΑΛΕΡΙΟΥ  
ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ  
ΓΥΝΗ

Ουαλερία Ποπλίου Στράτεια, Ποπλίου Ουαλερίου  
Πτολεμαίου γυνή (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

La femme dont nous avons ici l'építaphe était évidemment cousine de son mari.

91.

ΣΤΕΦΑΝΟΣ  
ΧΡΗΣΤΟΣ

Στέφανος χρηστός (2).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

92.

ΣΩΣΤΡΑΤΟΣ

Σώστρατος (3).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

---

(1) Έφημ. ἀρχ. n° 4136.

(2) *Ibid.* n° 4158.

(3) *Ibid.* nouv. sér. t. I, pl. III, n° 11.

93.

ΡΩΒΥΛ  
ΡΗΣΤΟ

Κ]ρωβυλ[ος? χ]ρηστό[ς (1).

Stèle ronde en marbre de l'Hymette.

Une dernière question se présente à l'occasion des tombeaux découverts sous la butte de l'Ἀγία Τριάς. Ces tombeaux, construits pour apparaître à l'extérieur, et dont quelques-uns, en y comprenant le soubassement, avaient jusqu'à 5 et 6 mètres de hauteur, ont été trouvés pour la plupart intacts, enfouis sous un monticule de terres rapportées dont le sommet, à l'emplacement des sépulcres de la famille d'Agathon, était à 8 mètres au-dessus du sol antique. A quelle époque et à quelles causes faut-il en rapporter l'enfouissement?

La formation de la hauteur factice sur le flanc de laquelle est construite l'église de la Sainte-Trinité remonté certainement à l'antiquité. Les tombeaux de Denys et de la famille d'Agathon, celui d'Aristonautes, la stèle d'Antipater d'Ascalon, n'ont subi les ravages d'aucune invasion barbare. Le cippe de Mélis, dont l'inscription semble accuser la fin du second ou le commencement du premier siècle avant notre ère, a été enfoui presque aussitôt après avoir été mis en place, puisque l'action de l'air n'avait pas encore eu le temps d'effacer la peinture avec laquelle on avait tracé les lettres pour guider le ciseau du lapicide.

---

(1) Εφημ. ἀρχ. n° 4157.



Les dernières fouilles, les seules parmi celles dont nous avons relaté les résultats qui aient été exécutées d'une manière régulière, ont montré sur le sommet de la butte les débris d'une fabrique de poteries antique, que l'on peut faire dater de l'époque romaine d'après la nature des fragments de vases qu'on y a trouvés (1). Sur un autre point la pioche a rencontré un véritable amas de débris d'amphores dont les anses portaient les noms de magistrats de différentes villes (2), avec d'autres tessons de vases et de lampes en terre cuite, dont M. Rhousopoulos a donné une notice intéressante (3), à laquelle nous renverrons le lecteur.

Mais surtout ce que la butte de l'Άγία Τριάς a offert aux regards de ceux qui l'exploraient ce sont, sur presque toute son étendue, des tombeaux antiques dont la profondeur variait de 1 à 3 mètres, et qui n'avaient donc pu être exécutés qu'après la formation du monticule. La plupart de ces tombeaux étaient formés de grandes tuiles arrondies et renfermaient des cendres avec de petits vases de l'époque romaine, quelques médailles et objets de toilette en bronze corrodés par l'oxyde, enfin de minces feuilles d'or provenant de couronnes funéraires. Un seul était fait de larges briques plates décorées de palmettes peintes, d'un dessin élégant qui annonçait encore une bonne époque. Dans d'autres fosses étaient des urnes de formes diverses, la plupart d'un travail assez grossier, en terre cuite, une seule creusée dans un morceau de marbre presque in-

---

(1) Rhanganbé, dans l'Εὐνοῦλα du 31 mai / 12 juin 1863.

(2) Une porte le nom de potier latin : ATTALVS.

(3) Εγγρ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, p. 309 et suiv.

forme à l'extérieur, renfermant des cendres humaines et environnées des charbons du bûcher (1).

A ces sépultures se rapportaient des stèles d'époque romaine, la plupart de forme ronde, dont les unes se rencontraient à la surface même de la butte, tandis que les autres, simplement plantées dans le sol, s'étaient enfoncées verticalement par leur propre poids dans le sable excessivement friable et divisible qui compose le monticule ; elles s'y retrouvaient à diverses hauteurs, quelquefois au-dessous des tombeaux à la tête desquels elles avaient été primitivement placées.

Voici les inscriptions de ces stèles ; à part une, elles sont toutes inédites :

94.

ΚΟΥΡΙΔΗΣ  
ΚΟΥΡΙΔΟΥ  
ΓΙΑΙΕΥΣ

Διοσ]κουρίδης [Διοσ]κουρίδου [Αἰ]γλιεύς (2).

Stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette.

95.

ΑΡΧΕΔΙΚΗ  
ΚΑΙΡΙΜΟΥ  
ΑΛΑΙΕΩΣ  
ΘΥΓΑΤΗΡ

Ἀρχεδίκη, Καίριμου Ἀλαίως θυγάτηρ.

Stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette.

Le nom propre *Καίριμος* est nouveau.

(1) Ἐφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, p. 296.

(2) *Ibid.* p. 282.

96.

ΗΡΙΝΗ  
ΗΠΙΡΩΤΙΣ

Ἡρινῇ Ἡπ(ει)ρῶτις.

Petite stèle conique en marbre pentélique.

Le nom propre Ἡρινῇ ne s'est point encore rencontré, ni dans les auteurs, ni dans les inscriptions. Il signifie probablement « printanière, » car on disait quelquefois ἡρινός pour ἐαρινός (1).

97.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ  
ΗΡΑΚΛΕ

Σωκράτης Ἡρακλε(ώτης).

Petite stèle formée d'un gros galet de marbre blanc du Phellée (2), qui n'a pas été taillé.

98.

ΚΡΑΤΗΣ  
ΣΑΤΥΡΙΩΝΟΣ  
ΜΑΚΕΔΩΝ

Κράτης Σατυρίωνος Μακεδών.

Stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette.

---

(1) Ælian. *De nat. anim.* III, 13. — Lexic. rhetor. ap. Bekker. *Anecd. graec.* t. I, p. 263.

(2) Sur ce marbre, voy. Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 91.

99.

ΘΙΩΝ

.Α..ΟΥ

Fragment de stèle plate à fronton, en marbre pentélique.

100.

ΟΥΥΙΟΣ

ΤΟΥ

Fragment de stèle plate à fronton, en marbre pentélique.

M. Rhousopoulos (1) signale aussi comme trouvée il y a quelques années à la surface des terres par le nommé Kassandjis, au-dessus du tombeau dont le bas-relief représente un repas funèbre, une stèle de marbre sur laquelle est sculptée l'image d'un soldat romain cuirassé, tenant une haste de la main droite et un sac de la gauche, le glaive suspendu au côté. Une inscription latine gravée au-dessous fait savoir que c'est un prétorien nommé Q. Statius Rufinus, mort à trente-huit ans après dix-huit années de service militaire. Malheureusement le savant éditeur du *Journal archéologique* d'Athènes n'a pas publié l'inscription elle-même, et nous ignorons où se trouve aujourd'hui le monument original.

Les inscriptions que nous avons données plus haut sous les nos 5-17 provenaient également des parties supérieures de la butte de l'Άγία Τριάς, et il est plus que probable qu'il en était de même d'une partie des

---

(1) Εφημ. ἀρχ. nouv. sér. t. I, p. 296.

stèles rondes exhumées en 1861, spécialement de celles que nous avons enregistrées sous les n<sup>os</sup> 55, 67, et 90.

Guidé par les indications qui ressortent de ces tombeaux et des traces d'ateliers de céramistes antiques, M. Rhangabé (1) a émis une conjecture consistant à voir dans l'enfouissement des monuments funéraires du voisinage immédiat de la porte Dipyle le résultat de la prise d'Athènes par Sylla, qui, pour entrer dans la ville, fit abattre, au rapport de Plutarque (2), la partie des remparts située entre la porte Dipyle et la porte Piraique, τὸ μεταξύ τῆς Πειραικῆς πύλης καὶ τῆς Ἰεράς κατασκάψας καὶ συνμαλύνας.

Nous adoptons volontiers cette conjecture, qui nous paraît fort bien s'appliquer à la nature des murs de la ville à l'époque de la guerre de Mithridate. Ces murs, relevés par Conon (3) sur l'emplacement de ceux qu'avaient renversés les trente tyrans, réparés par les soins de Démosthène après la bataille de Chéronée (4), et d'une manière plus complète par les soins de l'orateur Lycurgue (5), n'étaient pas bâtis en pierres de taille dans toute leur hauteur. A l'époque où ils avaient été reconstruits, on avait constaté par l'expérience que les murailles de pierre souffraient trop des coups des machines, et, sauf dans les fondations, on employait la

(1) Dans l'Εὐνοῦτα du 31 mai / 12 juin 1863.

(2) *Syll.* 14.

(3) Xenoph. *Hellenic.* IV, 8, 9-12. — Diod. Sic. XIV, 85. — Corn. Nep. *Conon*, 4; *Timoth.* 4. — Cf. Demosth. *In Leptin.* p. 477. — Plat. *Menexen.* p. 245.

(4) Demosth. *Pro coron.* p. 243, 266 et 325. — Æschin. *In Ctesiph.* p. 420. — Lycurg. *In Leocrit.* 44. — Pseudo-Plutarch. *Vit. dec. Orat.* 5, p. 263.

(5) Voy. Otfried Müller, *De munimentis Athenarum*, disp. II.

brique crue, πλίνθος ὤμη (1), πλίνθος γήϊνος (2), qui n'éclaircissait pas comme la pierre au choc du bélier et en amortissait la violence. On avait ainsi découvert le principe qui fait aujourd'hui préférer aux murailles de pierre, comme résistant mieux au boulet, des remparts entièrement en terre, tels que ceux que Todtleben avait élevés autour de Sébastopol. C'est dans ce système qu'Aristophane (3) fait construire les murs de sa cité fantastique de Néphélococcygie :

Ὀρνιθες, οὐδεὶς ἄλλος, οὐκ Αἰγύπτιας  
 Πλινθοφόρος, οὐ λιθουργός, οὐ τέκτων παρῆν,  
 Ἀλλ' αὐτόχειρες, ὥστε θαυμάζειν ἐμέ.  
 Ἐκ μὲν γε Λιβύης ἦκόν ὡς τρισμῦραι  
 Γέρανοι, θαμέλιους καταπεπωκυῖαι λίθους.  
 Τούτους δ' ἐτύκιζον αἱ κρέκας τοῖς ῥύγχεσιν.  
 Ἐτεροὶ δ' ἐπλινθοποιοῦν πελαργοὶ μύριοι.

Les murailles de Mantinée (4) et de Platée (5) étaient faites de cette manière. Quant à celles d'Athènes, non-seulement Démosthène (6) et Vitruve (7) attestent que dans leur plus grande hauteur elles étaient faites de briques; mais nous possédons l'inscription relative à leur réparation sous l'autorité de Lycurgue (8), laquelle fournit les plus amples détails sur la façon dont elles étaient construites. L'appareil en pierres brutes,

(1) Pausan. VIII, 8, 5.

(2) Xenoph. *Anabas.* VII, 8, 14.

(3) *Av.* v. 1136 et suiv.

(4) Xenoph. *Hellenic.* V, 2, 4. — Pausan. VIII, 8, 5.

(5) Thucyd. III, 20.

(6) *Pro coron.* p. 325.

(7) *De architect.* II, 8.

(8) *Bullet. de l'Inst. arch.* 1835, p. 49 et suiv. — Otfried Müller, *De munimentis Athenarum quæstiones historicæ, et tituli de instauratione scripti explicatio.* Goettingue, 1835, in-4°. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 771.

λιθολογήματα, taillées seulement sur leur face extérieure, ne s'élevait qu'à deux pieds au-dessus de la terre, ὕψος ποῖων ὑπὲρ γῆς μὴ ἑλαττοῦ ἢ διποδιαίας, et tout le reste était en briques séchées au soleil. Les briques crues se désagrégeant dans la chute et dans l'amoncellement, le renversement d'un mur ainsi fait ne peut produire qu'un simple amas de terre, que le temps rend de plus en plus compacte. Il y avait environ 280 mètres de distance entre la porte Dipyle et la porte Piraïque; la hauteur des murailles était de 40 coudées (1) ou 60 pieds grecs (2), la largeur de 16 pieds (3). La destruction de la partie de mur abattue par Sylla produisit donc une masse énorme de décombres de terre, qui ne furent certainement pas transportés au loin, et qui, ne pouvant tenir sur les rochers étroits et escarpés où s'élevait l'heptachalque (4), durent glisser au pied de ces rochers en formant la butte de l'Ἁγία Τριάς, ainsi que les pentes de terre qui garnissent du côté de l'Occident la base des escarpements surmontés aujourd'hui par la chapelle de Χαλκοῦρι.

On pourrait, il est vrai, soulever des objections en s'appuyant sur ce fait que le monticule de l'Ἁγία Τριάς se compose exclusivement d'un sable fin et divisé, tandis que l'amoncellement d'une masse de briques crues produirait une butte de terres argileuses. L'ob-

(1) Appian. *De bell. Mithridat.* 30.

(2) Le pied en usage à Athènes, et d'après lequel sont calculées les mesures du Parthénon, était le *pied olympique*, long de 0<sup>m</sup>,30864. Voy. Vasquez Queipo, *Essai sur les systèmes métriques et monétaires des anciens peuples*, t. I, p. 386 et suiv.

(3) Thucyd. I, 93. — Aristophan. *Av.* v. 1126. — Cf. Ottfr. Müller, *De munim. Athen.* p. 8 et suiv.

(4) C'est le nom que Plutarque (*Syll.* 14) donne à l'endroit où Pausanias signale le monument du héros Chalcodon.

jection est grave, mais quand même elle ferait rejeter l'opinion de M. Rhangabé sur ce point, elle ne démentirait pas nécessairement l'idée que le monticule a été formé lors de la prise d'Athènes par Sylla. Pour atteindre à la muraille avec ses machines, le général romain dut, suivant les usages militaires constants de ses compatriotes, élever un *agger* conduisant en pente douce du niveau de la plaine au sommet des rochers que couronnait à leur partie la plus haute l'héroûm de Chalcodon. Nous avons donc dans la butte de l'Ἀγία Τριάς les restes de l'*agger* de Sylla, sinon les débris de l'écroulement de la muraille d'Athènes.

En tous cas la formation de la butte ne saurait dater d'une autre époque. Pour quiconque connaît les usages antiques, l'enfouissement sacrilège d'une chose aussi protégée par la religion que des tombeaux ne peut avoir eu lieu qu'en vertu d'une nécessité militaire absolue. Le monticule de l'Ἀγία Τριάς n'a pas été formé dans un but de défense, car on aurait trouvé à son sommet quelques traces de la fortification avancée qu'il aurait supportée. Il n'a donc pu être créé que dans des travaux d'attaque. Or pendant les siècles de la domination romaine il n'y a pas eu de siège d'Athènes dans l'intervalle entre celui de Sylla et l'entreprise des Goths sous Valérien, et l'on sait qu'alors la ville était déjà tellement réduite et ses remparts si peu en état de défense que l'on fut obligé de créer une nouvelle enceinte dont on a trouvé les traces au bas de l'Acropole, ainsi que sur l'emplacement du Portique d'Attale. De plus, les tombeaux trouvés au sommet de la butte de l'Ἀγία Τριάς datent du premier et du second siècle de l'ère chrétienne, comme le prouve la forme



des lettres de leurs inscriptions. Le monticule existait donc dès cette époque, ce qui nous reporte encore pour sa formation au temps de Sylla.

On sait que les portions de remparts renversées par le général romain ne furent pas relevées. L'état précaire dans lequel se trouva pendant longtemps la ville après les affreuses dévastations de cette lutte ne dut pas permettre d'entreprendre immédiatement un travail aussi considérable que l'enlèvement des masses de décombres produites par la chute des murailles ou la destruction de l'*agger* créé pour aborder le rempart. Et ceux qui ont vu l'insouciance avec laquelle les Orientaux bâtissent encore aujourd'hui sur des décombres, sans penser à déblayer d'abord le terrain, n'auront pas de peine à admettre que des établissements industriels, et même de nouvelles tombes, aurent pu s'établir en cet endroit avant qu'on n'eût cherché à le dégager, et y aurent rendu impossibles tous travaux ultérieurs.

Ainsi s'expliqueraient, et la merveilleuse conservation des tombeaux d'Agathon et de Denys, et le silence que garde à leur endroit Pausanias, si soigneux à noter tous les monuments funéraires ornés de peintures qu'il rencontre sur son passage. On ne les voyait probablement déjà plus de son temps. Seule la sépulture d'Anthémocrite, à l'endroit où se montre aujourd'hui l'église de la Sainte-Trinité, sortait du flanc du monticule formé par l'écroulement des anciens remparts, dans lequel ses assises inférieures devaient être engagées.

---

Ce chapitre était achevé d'imprimer et les six feuilles composant la première livraison de notre ouvrage avaient déjà vu le jour, lorsque nous avons reçu le savant travail de M. Antonio Salinas, intitulé : *I monumenti*

*sepolcrali scoperti nei mesi di maggio, giugno e luglio 1863 presso la chiesa della Santa Trinità in Atena, Turin 1863, in-4°.*

L'auteur y commente, avec de grands développements et une érudition ingénieuse, une partie des monuments qui viennent de nous occuper. Par une coïncidence que nous sommes heureux de constater, car elle nous semble la meilleure confirmation de nos conjectures, il s'est en plus d'un point rencontré avec nous, jusqu'à citer les mêmes passages à l'appui de ses idées.

D'excellentes planches accompagnent la dissertation de l'archéologue italien. Nous les recommandons à l'attention du lecteur, que nous aimerions à voir s'y reporter. Favorisé dans son pays d'encouragements gouvernementaux qui nous faisaient défaut, M. Salinas a pu se permettre sous ce rapport des dépenses dont nous avons dû nous abstenir. Aussi notre travail a-t-il le grave inconvénient de ne pas être accompagné de figures qui l'éclaircissent.

Voici, du reste, l'indication des dessins reproduits par la photographie qui sont joints au mémoire publié à Turin :

Planche I. — Plan et élévation de l'ensemble des tombeaux de l'Ἀγία Τριάς tels qu'ils étaient au mois de juillet 1863.

Planche II. — Monument de Déxiléos.

Planche III. — Détails de l'architecture et des ornements peints des édifices d'Agathon et de Denys.

Planche IV. — A. Stèle d'Agathon.

B. Bas-relief du banquet funèbre,

C. Vase funéraire découvert auprès des tombes de la famille d'Agathon.

D. E. F. Sarcophage simulé derrière le monument de Déxiléos, avec ses ornements peints.

G. Brique ornée de peintures provenant d'un des tombeaux postérieurs à la formation du monticule.

H. Figure de taureau cornupète qui surmontait le monument de Denys.

L. Tombeau au molosse.

Planche V. — A. B. Plans topographiques du terrain autour du monticule de l'Ἀγία Τριάς.

C. Inscription de la stèle de Corallion. M. Salinas y a relevé, au moment de la découverte, un détail qui a échappé aux autres observateurs. C'est un premier tracé fait au pinceau pour guider le lapicide, et ensuite abandonné. Il comprenait seulement le nom

ΚΟΡΑΛΛΙΟΝ

en lettres plus grandes que celles de l'inscription définitive.

D. Inscription de la base du tombeau de Denys.

E. Inscription peinte du même tombeau. M. Salinas y a lu :

.....ΔΙΟΝΥΣΙΟΣΕΛΛΗΝΟ

Διονύσιος Ἀλλήνου (P)

Le second mot avait absolument disparu lorsque nous avons vu le monument, en septembre 1863.

F. Inscription du cippe de Mélis avec ses traces de peinture.

G. Stèle d'Hésychia l'Épirote.

H. Stèle d'Anthis d'Égine.

I. Stèle ronde de Mélis.

En outre, une vignette, placée en tête de la page 7, donne la figure de deux lions en marbre pentélique découverts au même endroit depuis l'époque où nous avons quitté Athènes. On sait que des statues de lions surmontent fréquemment les tombeaux antiques. Nous reviendrons sur cet usage dans notre chapitre V.

De brèves notices des découvertes de la porte Dipyle ont encore été données dans l'*Archæologische Zeitung* de M. Gerhard (1863, p. 102<sup>a</sup>-104<sup>a</sup>) et dans les *Monatsberichte* de l'Académie de Berlin pour 1863 (p. 263).

---

En énumérant plus haut (p. 26-37) les monuments anciennement découverts auprès de la porte Dipyle, nous en avons omis un, fort intéressant, dont la trouvaille est relatée dans une lettre de Fauvel, insérée au *Magasin encyclopédique* de Millin (année 1813, t. V, p. 362. — Voy. Ross, *Archæologische Aufsätze*, t. I, p. 33). « J'ai trouvé, dit le savant consul, un piédestal « de pierre tendre, en plusieurs assises, de 4 pieds de hauteur. Il est peint « en jaune et bordé de rouge. Sur deux de ses faces on lit le mot :

ΛΟΙΝΕΟ

(c'est le nom propre au génitif Λωσινεω) « en caractères de 3 pouces de hauteur. »

La pierre portant l'inscription, moins intacte que du temps de Fauvel, est aujourd'hui conservée au Temple de Thésée. Elle a été publiée dans le *Corpus* de M. Bœckh (n° 36) et dans l'ouvrage de M. Rhangabé (*Ant. hellén.* t. I, pl. I, n° 5), mais cette seconde fois inexactement.

Fauvel dit que ce monument fut découvert « à 30 pieds sous terre. » Nous devons en conclure que ses fouilles portèrent sur le point même où s'élève aujourd'hui la cabane des gardiens des plantations. C'est en effet le point culminant de la butte de l'Ἀγία Τριάς, et le sol antique y est à 9 mètres de profondeur. Le patriarche des explorations de l'Athènes antique mentionne ensuite la découverte faite au même endroit de vases du plus ancien style, tels que ceux dont nous avons parlé à la page 37.

---

## CHAPITRE II.

### LE BOURG DE SCIRUM.

Après les tombeaux d'Anthémocrite et de Molottus, Pausanias (1) mentionne le bourg de Scirus (Σκῖρον), auquel on rattachait le souvenir d'un devin nommé Scirus, venu de Dodone à Éleusis et tué dans les rangs des Éleusiniens lors de leur guerre contre Érechthée (2). Un torrent qui passait le long de ce bourg portait aussi le nom de Scirus. Cependant ce n'était pas, comme l'a cru M. Preller (3), ce torrent, à sec pendant la plus grande partie de l'année, qui fournissait l'eau des bains situés auprès du tombeau d'Anthémocrite, τὸ βαλανεῖον τὸ παρ' Ἀνθεμοκρίτου ἀνδριάντα (4), mais bien l'aqueduc souterrain par lequel était encore, il y a trois ans, alimenté d'une eau abondante le réservoir, en assez mauvais état, qui se voyait à côté de l'église de la Sainte-Trinité avant les travaux de l'ingénieur français M. Daniel.

Le colonel Leake (5) a reconnu d'une manière incontestable le Scirus dans le torrent qui, descendant du Lycabette et longeant la ligne des anciens rem-

---

(1) I, 36, 3.

(2) Steph. Byz. v<sup>o</sup> Σκῖρον. — Alciph. *Epist.* II, 25.

(3) *De via sacra*, disp. I, p. 7.

(4) Harpocrat. v<sup>o</sup> Ἀνθεμόκριτος.

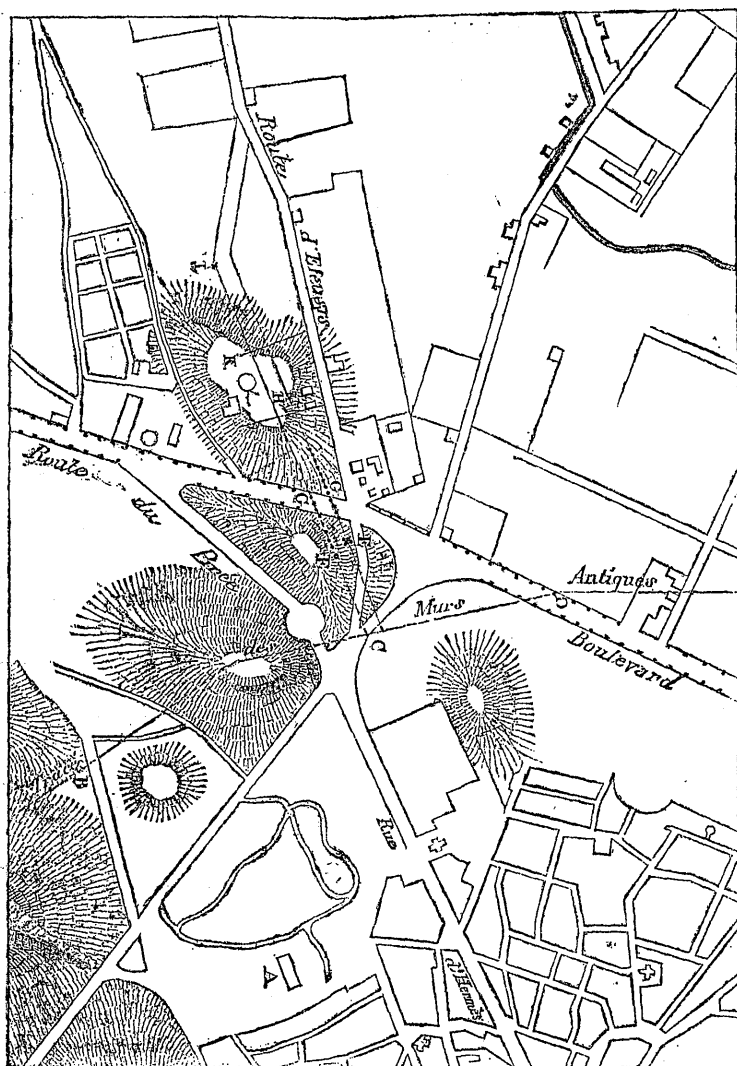
(5) *Demi of Attica*, 2<sup>e</sup> édition, p. 140.

parts septentrionaux, venait, du temps où voyageait cet habile topographe, se perdre sur le sol du Céramique Extérieur. Évidemment, d'après le relief du terrain, ce torrent devait dans l'antiquité se prolonger jusqu'au pied de l'église d'Ἀγία Τριάς et de la butte voisine. On ne le voit plus aujourd'hui, car il est recouvert et sert d'égout aux nouveaux quartiers d'Athènes. M. Hanriot (1), complétant la donnée établie par Leake, fixe Scirum sur la petite hauteur qui s'élève à peu de distance de l'antique Dipyle entre les deux routes modernes d'Éleusis et du Pirée, hauteur couronnée par un moulin à vent et dont le flanc regardant la route du Pirée porte l'usine à gaz, récemment établie par une compagnie française.

Il nous semble que l'on ne saurait conserver aucun doute sur la fixation proposée par l'ancien membre de notre école d'Athènes. Le tracé antique de la Voie Sacrée ne passait pas, comme la route moderne, au pied du monticule du côté du Nord, le séparant ainsi du torrent de Scirus. Il se dirigeait en une ligne droite continuant l'alignement des sépultures que l'on a découvertes à l'Ἀγία Τριάς, et franchissait la butte du bourg de Scirum en passant par son sommet, ainsi qu'on peut le voir dans le plan topographique que nous plaçons en regard de cette page. On distingue quelques traces du passage de la Voie sur le flanc Est du monticule, et la prolongation de l'alignement est indiquée par le massif en maçonnerie d'un tombeau d'une certaine importance qui subsiste au pied des pentes occidentales. De plus le nom de Σκίρον, comme l'a déjà fait remar-

---

(1) *Recherches sur les dèmes*, p. 48.



A. Temple de Thésée. — B. Emplacement de la Porte Piraïque. — C. Emplacement de la Porte Dipyle. — D. Emplacement de la Porte des tombeaux. — E. Église de l'Haghia Trias. — F. Ligne de tombeaux découverte en 1863. — G. Tombeaux découverts et renversés en 1861. — H. Traces du passage de la Voie Sacrée. — I. Massif d'un tombeau en maçonnerie. — K. Emplacement présumé du champ d'Athéné Sciras et du tombeau du devin Scirus.

quer M. Hanriot, paraît venir de σκῖρος, « pierre blanche, gypse, plâtre, » et la petite hauteur sur laquelle nous plaçons avec lui la bourgade de Scirum est remarquable par la couleur blanche des roches qui la composent, laquelle tranche avec le ton foncé des rochers voisins, du Pnyx et de la Colline des Nymphes.

Scirum, au reste, ne formait pas un dème. Pausanias et Étienne de Byzance l'appellent simplement χωρίον, et il n'existe pas d'inscription d'individu qui s'en dise originaire. Alciphron associe cette localité avec le Céramique : Ἀκούω σε τὰ πολλὰ ἐπὶ Σκίρου καὶ Κεραμικοῦ διατρέβειν, οὗ φασὶ τοὺς ἐξωλεστάτους σχολῇ καὶ ῥαστώνῃ τὸν βίον καταναλίσκειν. Il est probable que ce faubourg était compris dans le dème, moitié urbain et moitié suburbain, des Κεραμεῖς. C'était une partie du Céramique Extérieur, que tantôt on distinguait et tantôt on confondait dans l'ensemble général du dème.

La principale illustration du bourg de Scirum était d'un caractère religieux. Chaque année, le 12 de Sciophorion, Athènes célébrait la fête des *Sciophories*. La prêtresse de Minerve, le prêtre de Posidon Érechthée, celui du Soleil et toute la famille des Étéobutades, munis de parasols blancs, σκῖρα (1), se rendaient en pompe de l'Acropole en un certain lieu (εἰς τινα τόπον)

---

(1) Serait-ce à cette cérémonie que devraient être rapportées de curieuses peintures de vases où l'on voit des hommes barbus et portant des parasols (Judica, *Antichità di Acre*, pl. XXXI. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. IV, pl. XCII et XCIII)? Les ajustements donnés aux hommes dans ces peintures ont fait croire qu'ils étaient travestis en femmes, mais nous y reconnaissons plutôt le costume asiatique et presque féminin que Thucydide (I, 6) atteste avoir été porté par les vieillards athéniens jusqu'au temps de la guerre du Péloponnèse.

nommé Scirum (1), où l'on faisait le premier labour (2). C'était une procession dans les champs pour la réussite des fruits de la terre, auxquels trop de chaleur et trop de sécheresse pouvaient devenir fatales. Le lieu d'où elle partait, les personnes qui la composaient indiquent suffisamment qu'elle constituait une partie du culte d'Athéné Poliade, en tant que protectrice de l'agriculture. Outre notre Scirum de la Voie Sacrée, il en existait un autre dans le dème de Phalère, où s'élevait un temple à Minerve surnommée *Sciras*. La fondation de ce sanctuaire était attribuée tantôt au devin Scirus dont nous avons eu déjà l'occasion de parler (3), tantôt à Thésée (4) et tantôt à un autre Scirus, contemporain de ce prince et colonisateur de l'île de Salamine (5), dans laquelle existait un second temple d'Athéné Sciras sur le promontoire de Cynosure (6), à l'emplacement où est maintenant le monastère de la Παναγία Φανερωμένη (7). On ne saurait raisonnablement hésiter entre ces deux endroits homonymes pour la détermination de celui dans lequel se passait la solennité des Scirophories. Le silence de Pausanias au milieu des détails qu'il donne sur le Scirum de la Voie Sacrée

(1) Harpocrat. v° Σκίρον. — Schol. ad Aristoph. *Eccles.* v. 18, et *Thesmoph.* v. 841. — Phot. *Lexic.* v° Σκίρον.

(2) Plutarch. *Præcept. conjug.* p. 144. — C'est en effet vers la mi-juin, époque à laquelle se célébrait cette fête, que la récolte des céréales est terminée dans l'Attique et qu'on y donne aux champs un premier tour de labour.

(3) Pausan. I, 1, 4. — Philochor. *fragm.* 42, ed. C. Müller. — Pherecrat. ap. Phot. *Lexic.* v° Σκίρον.

(4) Schol. ad Aristoph. *Eccles.* v. 18, et *Thesmophor.* v. 841. — Phot. *Lexic.* v° Σκίρος. — Etym. Magn. v° Σκίροφωριών.

(5) Schol. ad Aristoph. *loc. cit.* — Plutarch. *Thes.* 17.

(6) Herodot. VIII, 94. — Strab. IX, p. 393.

(7) Leake, *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 173.



doit être, quoiqu'en ait dit M. Gerhard (1), tenu pour une preuve convaincante qu'il n'y avait pas en cet endroit de temple de Minerve (2). Or la procession se rendait, non à un temple, mais à un endroit découvert, εἰς τινα τόπον, où se trouvait le champ sacré. D'ailleurs la fête de l'Athéné Sciras de Phalère s'appelait les *Scirra* et se célébrait à une toute autre époque que les *Scirophories*. Elle se rattachait originairement à la religion ionienne, introduite à Athènes par Thésée, et était entièrement indépendante du culte de l'Acropole (3). Les *Oschophories* en constituaient une partie. Des éphèbes portant des branches de vigne chargées de leurs grappes, couraient du temple de Bacchus à celui de Minerve (4); circonstance qui autorise à supposer que cette fête avait lieu vers l'époque des vendanges et probablement dans le mois de Pyanepsion, comme l'a supposé Corsini (5). Le fils d'Égée est cité comme l'instituteur de cette cérémonie (6), d'où le temple de Minerve à Phalère avait reçu le surnom d'*Oschophorion* (7).

Dans les deux fêtes des *Scirophories* et des *Oschophories*, l'Athéné Sciras, la déesse habitant une con-

(1) *Ueber die Minervendidole Athens*, p. 15.

(2) Roulez, *Choix de vases peints du musée de Leyde*, p. 5.

(3) Voy. Otfried Müller, article *Pallas-Athene*, dans l'*Allgemeine Encyclopædie* de Halle, p. 88. — Gerhard, *Ueber Minervendidole*, p. 14. — Fr. Hermann, *Gottesd. Alterth. der Griechen*, p. 291.

(4) Athen. XI, p. 496. — Procl. *Chrestom. ap. Phot. Biblioth.*, § 139, p. 322. — Plutarch. *Thes.* 23. — *Lexic. op. Bekker. Anecd. græc.* p. 318. — Etym. magn. v° Ὠσχολ.

(5) *Fast. Attic.* t. II, p. 354. — Fr. Hermann, *Gottesd. Alterth. der Griechen*, p. 288.

(6) Plutarch. *Thes.* 23.

(7) Hesych. s. v.

trée au sol crayeux et blanchâtre (1); se présente à nous avec un caractère agraire, de même que l'Athéné Polias (2), dont elle était en quelque sorte le dédoublement. Elle se montre à la fois chthonienne et céleste, mais, comme dans toute la religion de l'Acropole, le côté lumineux et aérien prédomine chez elle sur le côté sombre et terrestre. Il est dans la nature des divinités de la lumière de prédire l'avenir; la déesse de l'Acropole et celle de Phalère eurent chacune leur oracle. Dans le temple de la première, on nourrissait un serpent et l'on tirait des présages de la manière dont il mangeait les gâteaux qui lui étaient jetés (3); dans le temple de la seconde, les prédictions se faisaient au moyen de dés (4). On rencontre dans l'antiquité plusieurs vestiges de la divination à l'aide de dés ou de petites pierres (5); l'invention en était attribuée à Minerve (6). Une telle manière de faire intervenir le hasard dans la prédiction de l'avenir, comme présidant au gouvernement de ce monde, se rattachait à des idées religieuses d'une grande importance. Polygnote, dans les peintures d'un caractère si éminemment symbolique et mystique dont il avait décoré la Lesché des Cnidiens à Delphes, avait représenté dans les enfers Palamède et Thersite jetant les dés, et auprès d'eux Ajax fils de Télamon et Ajax fils d'Oïlée (7), puis, dans une autre

---

(1) Ottfried Müller, article *Pallas-Athene*, p. 82.

(2) Ottfried Müller, *De Minervæ Poliadis cultu*, p. 5 et suiv.

(3) Herodot. VIII, 41. — Philost. *Imag.* II, 17. — Cf. Ottfried Müller, article *Pallas-Athene*, p. 86.

(4) Pollux. IX, 96. — Eustath. *ad Homer. Odys.* A, v. 107. — Phot. *Lexic.* v° Σχεράκια. — Etym. magn. v° Σχερά.

(5) Schol. *ad Pindar. Pyth.* IV, v. 337, ed. Bœckh.

(6) Zenob. *Cent.* V, 75. — Steph. Byz. v° Θράξ.

(7) Pausan. X, 31, 2.

partie de la même composition, les filles de Pandarée jouant aux osselets (1). Les autres figures du tableau précisaient encore l'idée à laquelle le peintre avait voulu faire allusion dans le langage symbolique de l'art, celle d'après laquelle la nature entière serait en proie à l'action d'une puissance aveugle, et dont rien ne saurait ni faire prévoir ni conjurer les coups. Aussi mon père (2) n'a-t-il pas hésité à rapprocher des deux scènes tracées sur les murailles de la Lesché de Delphes, le passage où Héraclite, dans sa doctrine directement empruntée aux sanctuaires religieux, représentait la puissance suprême sous les traits d'un enfant jouant avec des dés (3). Il faut rapporter à ce genre de divination les *thries* de Delphes (4), l'oracle de Géryon à Padoue (5), et celui d'Hercule à Bura. Voici ce que Pausanias (6) nous apprend de ce dernier : les personnes qui allaient le consulter adressaient d'abord leurs prières et leurs vœux au dieu, puis prenaient quatre dés, dont il y avait provision aux pieds de la statue, et les jetaient sur la table. Chaque dé portait certains signes ; on en lisait l'interprétation sur une tablette appendue au mur.

Les choses se passaient de même au temple de Pha-

(1) Pausan. X, 30, 2.

(2) *Mém. de l'Acad. de Bruxelles*, t. XXXIV, p. 121.

(3) Origen. *Philosophumena*, IX, 9 ; p. 281, ed. Miller. — Cf. Procl. *In Tim.* p. 101. — Clem. Alex. *Paedagog.* I, 5 ; p. 111, ed. Potter.

(4) Zenob. *Cent.* V, 75. — Steph. Byz. *v°* Ὀρίων. — Suid. *v°* Ἰπποβόα. — Hesych. *v°* Ὀρίων. — *Lexic. rhetor. ap. Bekker. Anecdota graeca*, p. 365. — Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, t. II, p. 814 et suiv.

(5) Sueton. *Tiber.* XIV, 4. — Voy. De Witte, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 138 et 297.

(6) VII, 25, 6.

lère. Il existe toute une série de vases peints (1) représentant Minerve debout derrière une base, sur laquelle se trouvent des globules ou dés que deux guerriers assis ou agenouillés sont occupés à remuer. On est d'accord aujourd'hui pour reconnaître dans ce sujet la consultation de l'oracle d'Athéné Sciras (2), et une nouvelle preuve en est fournie par les peintures d'une belle cylix du musée de Leyde, où la même scène est retracée d'une manière un peu différente et qui exclut toute idée d'image d'un simple divertissement (3). Des compositions analogues, mais où ne paraît pas Athéné, sont considérées au contraire et avec raison comme montrant deux guerriers qui cherchent à charmer par le jeu les ennuis de la vie des camps. On a donné à ces guerriers, d'après des textes anciens les noms de Palamède et de Protésilas (4) ou de Thersite (5); mais sur deux vases à inscriptions ils sont nommés Achille et Ajax (6). Une amphore provenant d'Athènes (7) remplace les guerriers par deux

---

(1) R. Rochette, *Monum. inéd. d'antiqu. fig.* pl. LVI. — *Bullet. de l'Acad. de Bruxelles*, t. VII, pl. 1. — Gerhard, *Ueber Minervendidole*, pl. V, n° 9; *Etruskische und Campanische Vasenbilder K. Mus. zu Berlin*, p. 29.

(2) Gerhard, *Rapporto Volcente*, p. 133; *Auserlesene Griech. Vasenbilder*, t. III, p. 96; *Ueber Minervendidole*, p. 17. — Panofka, *Bullet. de l'Inst. arch.* 1832, p. 71; *Bilder antik. Lebens*, p. 17. — Welcker, *Rheinisches Museum*, 1<sup>re</sup> série, t. III, p. 601. — Roulez, *Bullet. de l'Acad. de Bruxelles*, t. VII, p. 113; *Vases peints du musée de Leyde*, p. 9. — O. Jahn, *Telephos und Troilos*, p. 87.

(3) Roulez, *Vases peints du musée de Leyde*, pl. II.

(4) Euripid. *Iphig. Aul.* v. 190 et suiv.

(5) Pausan. X, 31, 2. — Voy. Panofka, *Kunstblatt*, 1825, p. 160.

(6) Ce sont : 1° le vase d'Exécias au musée du Vatican, *Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. II, pl. XXII. — *Mus. Etrusc. Gregor.* pl. LIII; 2° un vase encore inédit de la collection Candelori, actuellement à la Pinacothèque de Munich, Otto Jahn, *Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs in der Pinakothek zu München*, n° 567.

(7) De Witte, *Bullet. de l'Inst. arch.* 1831, p. 95.

personnages assis sur des pliants et enveloppés dans un ample manteau, et fait voir sous la table où se passe le jeu un vase, qui n'est pas l'urne des sorts comme l'a pensé M. Gerhard (1), puisque l'on ne s'en servait pas pour ce genre de divination, mais bien l'hydrie si souvent placée au-dessus des tombeaux de l'Attique, dont nous nous sommes occupé dans le chapitre précédent (2). Ici nous reconnaissons une scène d'oracle, mais non pas la consultation de celui de la Minerve de Phalère. Nous reportons le sujet au Scirum de la Voie Sacrée et à l'emplacement de la tombe du devin Scirus.

Il y avait en effet un oracle au Scirum du Céramique comme à celui de Phalère, et Phérécrate cité par Photius (3) dit que les devins s'y rassemblaient habituellement, τόπος Ἀθήνησιν, ἐφ' οὗ οἱ μάντις ἐκαθέζοντο. L'oracle n'avait pas son siège dans un temple d'Athéné. Sciras puisqu'il n'en existait pas à ce Scirum, mais au tombeau même du devin Scirus, à qui, du reste, un temple était dédié à Phalère, tout à côté de celui de Minerve où l'on consultait le sort par les dés (4). Dans les deux endroits la divination de l'avenir se faisait de la même manière, et le jeu de dés ayant été par suite de cette circonstance placé sous la protection de la déesse, le bourg de Scirum sur la Voie Sacrée devint le rendez-vous des joueurs (5), à qui des mesures de police interdisaient probablement le jeu public dans la ville et dans les alentours. Ils y furent suivis par les

(1) *Ueber Minervendidole*, p. 17.

(2) P. 137 et suiv.

(3) *Lexic.* v° Σκίρον.

(4) *Plutarch. Thes.* 17.

(5) *Theopomp. ap. Phot. Lexic.* v° Σκιδάριον.

débauchés, les escrocs (1) et les filles publiques (2), ἐν δὲ τῷ τόπῳ τούτῳ αἱ πόρναι ἐκαθέζοντο. Cette dernière circonstance fournit l'explication des monuments céramographiques où, derrière les guerriers jouant aux dés, on voit deux femmes dont le geste indique qu'elles prennent le plus grand intérêt au jeu (3). La présence de ces figures, qui sont incontestablement celles de courtisanes, place le lieu de la scène au Scirum du Céramique. Mais est-ce une simple scène de mœurs ? On pourrait le croire, et le geste des femmes se rattacherait alors à l'usage assez fréquent chez les viveurs antiques de mettre pour enjeu à leurs parties de dés le paiement d'une nuit de débauche avec les courtisanes (4). Mais les ceps de vigne qui entourent les figures semblent dénoter une composition de nature plutôt religieuse et rappellent les Oschophories, si intimement liées, comme nous l'avons vu, au culte d'Athéné Sciras, établissant ainsi un rapport étroit entre les cérémonies et les traditions des deux Scirum, celui de la Voie Sacrée et celui de Phalère. Nous expliquons donc les peintures qui viennent d'occuper notre attention comme représentant, aussi bien que celle de l'amphore décrite par M. de Witte, la consultation de l'oracle au tombeau du devin Scirus, en présence des courtisanes, qui dans cet endroit, comme dans tout le monde grec, devaient avoir un caractère sacré et un rôle d'hiérodules.

---

(1) Alciph. *Epist.* II, 25.

(2) Steph. Byz. ν° Σκίρος.

(3) Dubois-Maisonneuve, *Introduction à l'étude des vases*, pl. XXIX, n° 3.  
— Gerhard, *Etrusk. und Kamp. Vas. des Mus. zu Berl.* pl. E, n° 22 et 24.

(4) Plutarch. *Quaest. rom.* p. 273.

Des observations qui précèdent il résulte que le culte du bourg de Scirum et la fête des Scirophories constituaient la part la plus essentiellement agricole de la vieille religion pélasgique de l'Acropole athénienne, identique par le fond des idées à la religion d'Éleusis, mais exprimée sous une forme exotérique différente et longtemps en lutte avec elle. Lorsque la paix fut faite entre ces deux religions, et entre elles et le culte introduit par les Ioniens, elles se pénétrèrent mutuellement et se fusionnèrent. Alors le culte du Scirum, comme tous les *sacra gentilitia* dont le siège était sur la Voie Sacrée, s'affilia à la religion mystique éleusinienne des Grandes Déesses. Le Dodonéen Scirus, à qui l'on attribuait l'institution pélasgique du culte d'Athéné Sciras, devint dans les traditions populaires un compagnon d'Eumolpe, tué dans les rangs de l'armée éleusinienne dans sa guerre contre les Athéniens. Enfin, l'antique Minerve des Cécropides, dans sa forme agraire des Scirophories, s'identifia tellement avec la Dée d'Éleusis que certains auteurs de date récente en vinrent à dire que la fête du 12 de Scirophorion était consacrée à Cérès et à Proserpine (1).

Après l'emplacement du bourg de Scirum, la route actuelle d'Éleusis, qui rejoint bientôt assez exactement la direction de l'ancienne voie, continue pendant 600 pas environ à travers le terrain du Céramique Extérieur dont les nombreux tombeaux se reconnaissent encore aux fragments de stèles funéraires incrustés dans les façades de toutes les maisons modernes construites

---

(1) Clem. Alex. *Protrept.* p. 11, ed. Potter. — Schol. ad Aristoph. *Eccles.* v. 18; *Thesmophor.* v. 834. — Cf. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 124. — Fr. Hermann, *Gottesd. Alterth. der Griechen*, p. 323.

sur le bord de la route. Elle vient ainsi longer les murailles de l'ancienne maison de campagne de Hadji-Ali-Hasséki, l'un des voïvodes tures d'Athènes, qui en 1770 rebâtit les remparts de la ville pour la mettre à l'abri d'une invasion des Albanais (1), propriété aujourd'hui convertie en jardin botanique.

Dans cette portion de la voie Pausanias indique les tombes de Céphisodore (2), du peintre Héliodore et de Thémistocle, fils de Poliarque (3). Céphisodore, à ce que raconte l'auteur de la *Description de la Grèce*, était à la tête des affaires de la République, on ne sait pas sous quel titre, peut-être comme Démétrius de Phalère sous celui d'ἐπιμελητὴς τῶν πραγμάτων, ou comme l'orateur Lycurgue sous celui de διοικητὴς τῆς κοινῆς προσόδου, quand Philippe V, roi de Macédoine, déclara la guerre aux Athéniens. Il devint l'âme de la résistance contre ce prince. Ce fut lui qui détermina les rois de Pergame et d'Égypte, les Éoliens et les Rhodiens à se déclarer en faveur d'Athènes. Puis, comme les secours de ces princes et de ces républiques n'étaient ni assez efficaces ni assez actifs, ce fut lui qui se rendit en ambassade à Rome pour implorer l'intervention du peuple-roi, d'où sortit l'expédition de T. Quinctius Flaminius et la bataille de Cynoscéphales, circonstance qui est encore confirmée par le témoignage de Polybe (4). Le peintre Héliodore, originaire d'un des deux dèmes du nom d'Halæ que renfermait l'Attique, n'est cité par aucun autre auteur; on ignore son époque. Pausanias dit seu-

---

(1) Leake, *Topography of Athens*, 2<sup>e</sup> édition, p. 98. — Buchon, *La Grèce continentale et la Morée*, p. 70. — Cf. Εφημ. ἀρχ. juillet 1853, p. 942.

(2) I, 36, 4.

(3) I, 37, 1.

(4) XVII, 10, 11.



lement qu'il y avait un tableau de lui dans le Parthénon. Quant à Thémistocle, fils de Poliarque, c'était un descendant au troisième degré du vainqueur de Salamine et l'ancêtre du daduque Léon, qui figure en tête de la première branche des Lycomides au tableau généalogique donné dans notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis* (1). Il avait dû vivre à la génération qui précéda celle où l'office de la daduchie passa dans la race du grand Thémistocle.

Aux monuments de ces trois personnages, Philstrate (2) ajoute celui de l'athlète Gérénius : ἐπὶ Γερήνῳ τῷ παλαιστῇ .... οὗ τὸ σῆμα Ἀθήνησιν ἐν δεξιᾷ τῆς Ἐλευσίναδε ὁδοῦ. « Gérénius était de Naucratis, dit l'auteur du « *Traité de la gymnastique*, et passait pour un des « meilleurs lutteurs, comme l'indique l'inscription de « son tombeau :

#### ΑΡΙΣΤΑ ΑΓΩΝΙΖΑΜΕΝΟΣ

« qui a très-bien lutté. Ayant remporté la victoire à  
« Olympie, trois jours après il célébrait cette victoire,  
« en buvant et en régaland quelques-uns de ses amis;  
« comme il avait mangé des mets auxquels il n'était  
« pas accoutumé, il ne put dormir. Lorsqu'il vint le  
« lendemain dans le gymnase, il avoua au gymnaste  
« qu'il avait mal digéré et qu'il ne se trouvait pas en  
« bon état. Le gymnaste s'emporta, l'écoula avec colère  
« et se montra irrité contre lui, comme s'il faiblissait  
« et enfreignait les tétrades (3); il poussa si loin les

(1) P. 157,

(2) *De gymnast.* 54; p. 90 de l'édition de M. Daremberg.

(3) « La tétrade est un cycle de quatre jours, dont chacun a son exercice particulier : le premier prépare l'athlète; le second l'exerce; le troisième

« choses que Gérénus périt au milieu du concours.  
 « C'était ignorance, aussi bien de la part du gymnaste  
 « qui ordonnait les exercices auxquels Gérénus devait  
 « se livrer, que de celle de l'athlète qui dissimula le  
 « mal qu'il éprouva. »

La culture avait déjà fait disparaître sur ce point, dès le temps de Gell (1), tout vestige des monuments funéraires élevés au-dessus du sol; mais le jardin botanique renferme trois inscriptions, découvertes en faisant différents travaux dans l'intérieur de son enceinte.

1.

ΡΟΚΛΗΣ  
 ΑΓΑΘΑΡΧΟ  
 ΑΧΑΡΝΕΥΣ  
 ΑΓΑΘΑΡΧΟΣ  
 ΑΝΔΡΟΚΛΕΟΥΣ  
 ΑΧΑΡΝΕΥΣ  
 ΑΝΔΡΟΣΘΕΝΗΣ  
 ΑΝΔΡΟΚΛΕΟΥΣ  
 ΑΧΑΡΝΕΥΣ

Ἀνδ]ροκλῆς Ἀγαθάρχου Ἀχαρνεύς.

Ἀγάθαρχος Ἀνδροκλέους Ἀχαρνεύς.

Ἀνδροσθένης Ἀνδροκλέους Ἀχαρνεύς (2).

« le relâche, et le quatrième le laisse dans un état moyen. L'exercice pré-  
 « paratoire consiste en un mouvement rapide et vigoureux pendant quelque  
 « temps, exercice qui excite l'athlète en le rendant attentif et appliqué à  
 « ses travaux futurs; l'exercice excitant est un moyen réputé infallible  
 « pour reconnaître la force cachée dans la complexion; le relâchement est  
 « un mouvement modéré, et qui restaure l'athlète dans une juste mesure;  
 « le jour qui le place dans un état moyen lui apprend à échapper à son ad-  
 « versaire, et à se maintenir sur ses gardes quand il s'enfuit. » Philostrate.  
*De gymnast.* 47, p. 80 de l'édition de Daremberg.

(1) *Unedited antiquities of Attica*, p. 3.

(2) Ἐφημ. ἀρχ. n° 110. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1404.

Sur une grande stèle carrée en marbre blanc du Pentélique. La belle forme des lettres et la conservation de l'orthographe en *o* pour la finale *ov* dénotent l'époque de Philippe, ou au plus tard d'Alexandre.

C'est, comme on le voit, l'építaphe d'un père et de ses deux fils, dont l'aîné, suivant l'usage ordinaire des Grecs, portait le nom de son grand-père. Nous avons indiqué déjà dans le volume consacré au *Recueil des inscriptions d'Éleusis* (1), comment et pour quelles raisons, d'accord avec la tradition populaire de l'Attique, nous maintenons la situation du célèbre dème d'Acharnæ au village actuel de Μενίδι.

2.

ΣΩΣΤΡΑΤΟΣ  
ΝΗΣΙΩΤΟΥ  
ΚΕΦΑΛΗΘΕΝ

Σώστρατος Νησιώτου Κεφαλῆθεν (2).

Sur une stèle ronde en marbre bleu de l'Hymette.

Céphalé était un dème de la tribu Acamantide (3), que Pausanias (4) mentionne entre Anagyrus et Prasiæ et que Phérécýde (5), en parlant de son héros éponyme Céphale, dit avoir été voisin de Thoricus. M. Ross en a retrouvé l'emplacement avec certitude en 1837, dans un petit ravin au-dessous de Κάτω-Βραῶνα, où parmi les tambours de colonnes d'une chapelle, au milieu

---

(1) P. 237.

(2) Ross, *Demen*, n° 98. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1500.

(3) *Corp. inscr. graec.* n°s 150, 151, 152 190, 192, etc.

(4) I, 31, 1.

(5) *Fragm.* 59 et 63, ed. C. Müller.

d'autres ruines antiques, se voit une grosse stèle en marbre pentélique, dont l'inscription mentionne quatre habitants de Céphalé (1).

3.

ΚΛΕΙΤΑΣ  
ΑΡΙΣΤΟΚΡΑΤΟΥΣ  
ΠΑΙΑΝΙΕΥΣ

Κλείτας Ἀριστοκράτους Παιανιεύς (2).

Sur une belle colonne ronde de marbre pentélique, cannelée vers sa base.

Dans un verger voisin j'ai relevé sur une petite stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette l'inscription suivante, encore inédite :

ΑΝΔΡΕΑΣ  
ΑΝΤΙΜΑΧΟΥ  
ΑΝΑΓΥΡΑΣΙΟΣ

Ἀνδρέας Ἀντιμάχου Ἀναγυράσιος.

Le dème d'Anagyrus était de l'Érechthéide (3). Depuis longtemps on en a fixé l'emplacement au village de Βάρι, au pied de l'extrémité méridionale de l'Hymette, sur le bord de la mer (4). Dans cette localité, où se remarquent beaucoup de débris antiques, j'ai copié un fragment d'inscription, encastré dans le pavé

---

(1) *Bullet. de l'Inst. arch.* 1841, p. 90. — Ross, *Demen*, n° 99. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1499. — Voy. plus haut, p. 107.

(2) Ross, *Demen*, n° 145. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1583.

(3) *Corp. inscr. graec.* n°s 111, 190, etc.

(4) Leake, *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 56.

d'une aire à dépiquer le blé, lequel provient de l'épithaphe d'un Anagyrasien et d'un autre personnage :

ΚΛΕΙΔ  
ΦΑΝΟΥ  
ΥΡΑΣΙ  
ΙΣΤΡΑΤ

Ἀντι]κλειδ[ῆς Ἀντι]φάνου[ς](?) [Ἀναγ]υράσι[ος.  
Καλλ]ίστρατ[ος.....

Ce fragment avait été déjà publié, mais incomplètement, par Chandler (1).

Puisque j'ai été amené à parler des antiquités de Vari, on me permettra de citer incidemment une autre inscription du même endroit, que je crois inédite. Elle est gravée sur un siège de marbre qui se trouve à quelque distance du village, au milieu des broussailles :

ΧΕΝΕΩΣ ΑΡΧΕΜΑΧΟΥ  
ΑΝΕΘΗΚΕΝ

Ἀρ]χένεως Ἀρχεμάχου ἀνέθηκεν.

On remarquera la multiplication des noms en *μαχος* chez les habitants d'Anagyrus. Outre l'Ἀρχέμαχος de cette inscription et l'Ἀντίμαχος de notre stèle de la Voie Sacrée, nous trouvons une Ἀριστομάχη dans une inscription encastree à côté de la porte de l'église de Vari (2).

(1) *Inscr.* II, 112, p. 76. — *Corp. inscr. graec.* n° 584.

(2) Dodwell, *Tour in Greece*, t. I, p. 549. — *Corp. inscr. graec.* n° 919.

## CHAPITRE III.

### LE DÈME DES LACIADES.

Le jardin botanique et la maison de Hasséki, construite avec les pierres du pavement du Temple de Thésée (1), se trouvent à l'entrée du *Bois des Oliviers*, véritable jardin formé par les irrigations du Céphise, que la Voie Sacrée traverse immédiatement après dans toute sa largeur et qui s'étend en longueur pendant plusieurs lieues, depuis les environs du Pirée jusqu'au village de Dervisch-Aou, site probable du dème des Eupyrides (2). Malgré les ravages exercés par Antigone (3) et par Sylla (4), dont l'un coupait et l'autre brûlait les oliviers autour d'Athènes, malgré les dévastations plus récentes des Ottomans, la plupart des arbres qui composent aujourd'hui le Bois des Oliviers doivent être considérés comme ayant été plantés dans l'antiquité. Il en est qui ont jusqu'à 20 pieds de tour. Les plus vieux sont entièrement creux et ne vivent plus que par leur écorce, ce qui rend impossible de calculer leur âge. Deux de ces arbres, et parmi les plus jeunes comparativement, puisque le tronc en était encore plein, ayant été abattus pendant mon se-

---

(1) Gell, *Itinerary of Greece*, p. 30.

(2) Voy. Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 45.

(3) Pausan. I, 1, 1; I, 30, 4.

(4) Plutarch. *Syll.* 12. — Dio Cass. *fragm.* 121, p. 49.

cond séjour en Grèce, j'ai pu reconnaître, d'après le nombre de couches successives du bois, que l'un avait 652 et l'autre 530 ans d'existence. C'est un bel âge, même pour des arbres.

En traversant le Bois des Oliviers il est impossible de ne pas se souvenir des beaux vers de Sophocle dans son *OEdipe à Colone* (1), qui restent toujours la plus exacte en même temps que la plus poétique description de cette partie des environs d'Athènes.

« Nulle part le rossignol ne fait plus souvent entendre  
« ses plaintes harmonieuses, parmi les buissons verdoyants, sous la voûte que forme le lierre à la teinte  
« foncée, entre les rameaux chargés de fruits de la  
« plante sacrée, impénétrable au soleil et à tous les  
« vents qui troublent l'air. C'est ici que Bacchus promène ses orgies, escorté des Nymphes ses nourrices.

« Tous les jours on y voit se renouveler, sous la  
« rosée du ciel, le narcisse à la grappe élégante, couronne antique des Grandes Déesses, et le safran qui  
« brille comme l'or. Les sources sans repos du Céphise  
« n'y diminuent jamais, et leurs canaux conduisent  
« incessamment un flot pur et rapide dans tous les détours de la vallée. Le chœur des Muses s'y complait  
« et Vénus y arrête son char.

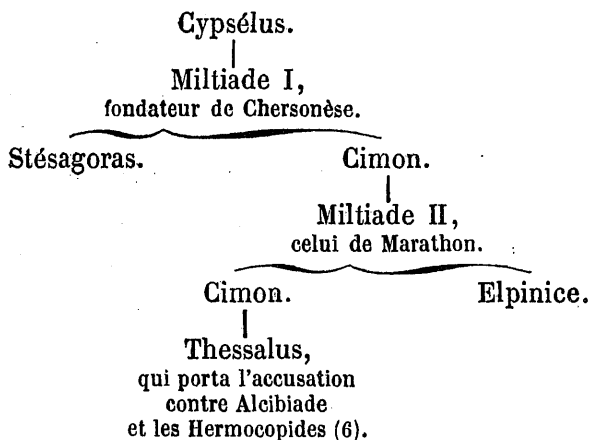
« Ni l'Asie, à ce que j'entends dire, ni la grande île  
« de Pélops, séjour des Doriens, ne voient naître l'olivier qu'ici le sol produit sans culture. Le fer des ennemis le respecte, et ses rameaux propices à nos  
« enfants déploient leur glauque feuillage sans que ni  
« jeune ni vieux, parmi nos adversaires, ose y porter

---

(1) V. 671-706.

« la main pour le détruire : car il est protégé par l'œil  
 « toujours ouvert de Jupiter Morius, uni à Minerve au  
 « regard d'azur. »

C'est dans la traversée de ce bois que se trouvait sur le bord de la Voie Sacrée le dème des Laciades, *Λακιάδαι* ou *Λακισῆς* (1), appartenant à la tribu OEnéide (2). Ce dème a dû une grande illustration historique à la branche des Éacides, descendant de Philæus fils d'Ajx, qui était venue s'y établir et s'y faire inscrire parmi les citoyens athéniens (3). De cette race sortirent en effet le premier Miltiade, fondateur et *tyrannos* de Chersonèse en Thrace, Miltiade, le vainqueur de Marathon, et Cimon son fils, personnages dont la filiation, d'après Hérodote (4) et Plutarque (5), peut s'établir de la manière suivante pendant six générations :



(1) Pausan. I, 37, 1 et 2. — Plutarch. *Cim.* 4; *Alcib.* 22. — Steph. Byz. s. v. — Hesych. s. v. — Phot. s. v.

(2) *Corp. inscr. graec.* n° 141, 268, etc.

(3) Herodot. VIII, 35.

(4) VIII, 34-39.

(5) *Cim.* 4.

(6) Plutarch. *Alcib.* 22.



Plutarque nous montre par des exemples authentiques que le grand Miltiade et son petit-fils Thessalus avaient leur état civil au dème des Laciades.

Ce sont sans doute leurs descendants, le Μιλτιάδης Λακιάδης, mentionné l'an 4 de l'Olympiade CXIII dans un des inventaires de l'arsenal du Pirée (1); le ..... Μιλτιάδου Λακιάδης et le Μιλ]τιάδης Θ[εσσα]λοῦ Λακιάδης, qui figurent tous deux dans une liste de citoyens athéniens datant du commencement du premier siècle avant l'ère chrétienne (2).

En entrant dans le dème, la première chose que l'on rencontrait était un *téménos* dédié au héros éponyme Lacijs (3). Ce héros, dont Ottfried Müller (4) et M. Welcker (5) se sont assez longuement occupés, appartenait au cycle des légendes sur la diffusion et l'établissement du culte d'Apollon, qui dans l'Attique correspond à l'arrivée des Ioniens (6), car aux époques antérieures nous n'en trouvons aucune trace. On l'appelait indifféremment Πάκιος et Λάκιος, et dans la liste des dèmes de l'Attique nous en trouvons un, de la tribu Acamantide (7), dont le nom, Πακίδαι, semble se rattacher à la forme Πάκιος, comme Λακιάδαι à la forme Λάκιος. Ottfried Müller pense que Πάκιος, interprété comme « le déguenillé » par les grammairiens d'époque

(1) Böckh, *Urkunden über das Seewesen des Attischen Staates*, n° XIV, col. a, l. 18, 39 et 61.

(2) Ross, *Demen von Attika*, n° 14.

(3) Pausan. I, 37, 1.

(4) *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 138 et suiv ; *Die Dorier*, t. I, p. 113 et 226.

(5) *Der epische Cyclus*, p. 209.

(6) O. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 237 et suiv.

(7) Phot. *Lexic.* v° Πακίδαι.

postérieure, était le véritable nom, et que Λάκιος n'en était qu'une forme crétoise, tenant au dialecte particulier de ce pays dans lequel on disait λάκη pour ῥάκη (1). M. Welcker au contraire, et son opinion nous semble préférable, considère Λάκιος comme la forme primitive. Il la tire de la même racine que le verbe λάσκω, aoriste ἔλακον, « retentir, crier, » et par extension rendre des oracles, ce qui lui donnerait un sens analogue à celui du nom de Βράγχος et des Βραγχίδαί d'Ionie, dérivé de ῥηγνύειν (φωνήν) avec le β qui remplace un *digamma* initial.

Voici ce que l'on racontait sur ce Ladius ou Rhacius. Après la prise de Thèbes par les Épigones, Tirésias et sa famille furent envoyés à Delphes avec les principaux captifs et le butin. Le célèbre devin mourut en route et sa fille Manto arriva seule au sanctuaire d'Apollon Pythien (2), où elle reçut le don des oracles et fut rangée au nombre des Sibylles (3). Après quelque temps de séjour, le dieu l'envoya à l'étranger pour y répandre son culte. Arrivée à l'endroit où fut plus tard Colophon, elle fut saisie par des Crétois qui venaient d'y fonder une colonie sous la conduite de Rhacius. Elle épousa leur chef et établit avec lui l'oracle d'Apollon à Claros. Rhacius et Manto eurent un fils nommé Mopsus, qui fut le colonisateur grec d'une notable portion de la Cilicie, dont il chassa les Cariens. Lorsque, quelques générations après, les Ioniens passèrent d'Attique en Asie, les Crétois de Colophon se fondirent

(1) Hesych. v° Λάκη.

(2) Apollodor. III, 7, 4. — Pausan. VII, 3, 1; IX, 33, 1. — Schol. ad Apollon. Rhod. I, v. 308.

(3) Diod. Sic. IV, 66.

parmi eux, comme étant également Grecs (1). Tel est du moins le récit de Pausanias. Celui, plus ancien, qui se trouvait dans la *Thébaïde* cyclique (2), en différait sur quelques points. Rhacius, fils de Lébès (nom qui rappelle celui de la colonie ionienne de Lébédus), y était donné comme originaire de Mycènes. Manto, partant de Delphes, avait reçu d'Apollon l'ordre d'épouser le premier homme qu'elle rencontrerait sur sa route. Cet homme fut Rhacius, avec lequel elle quitta la Grèce pour aller fonder l'oracle de Claros. C'est probablement d'après cette version de l'histoire que le souvenir de Lacius se trouvait en rapport avec un lieu situé sur la Voie Sacrée, car il devait être censé avoir passé par là avec Manto pour aller s'embarquer sur le golfe Saronique et se rendre en Asie Mineure. D'ailleurs, dans une fable spéciale, Rhacius et Claros étaient présentés comme fils de l'Athénienne Créuse, fille d'Érechthée, et d'Apollon (3), ce qui nous ramène en pleine Attique. Dans ce dernier cas on substituait quelquefois au nom de Rhacius celui de Branchus (4), qui, ainsi que nous l'avons dit tout à l'heure, a la même signification.

Un autre Lacius (5) ou Rhacius (6), attribué à une époque postérieure, mais dont le mythe avait exactement le même caractère, était considéré comme le fondateur héroïque de l'oracle d'Apollon à Phasélis dans la Lycie. On le disait tantôt d'Argos, et tantôt de Lindus dans l'île de Rhodes.

---

(1) Pausan. VII, 3, 1.

(2) *Ap. Schol. ad Apollon. Rhod. I, v. 308.*

(3) *Eutecn. Glos. ad Nicandr. Alexipharm. v. 9.*

(4) Philostrate. *Epist.* 41.

(5) Athen. VII, p. 297. — Steph. Byz. v° Γέλας.

(6) Steph. Byz. v° Παμφυλλία.

On ne saurait, on le voit, méconnaître l'intime rapport du héros Lacijs avec la religion de l'Apollon Pythien d'Athènes, surnommé Patroüs, mais appelé aussi Clarius et Panionien dans une inscription de la cité de Minerve (1). Il n'est en réalité qu'une forme héroïque du dieu dans son rôle d'inspirateur des oracles. Nous retrouverons le culte de cet Apollon sur la Voie Sacrée dans le défilé du Corydallus et dans le dème de Thria; nous l'avons déjà signalé à Éleusis même dans le Lycorium révélé par une inscription (2). N'en soyons pas surpris. La route d'Éleusis était aussi celle qui conduisait d'Athènes à Delphes et que parcourait la théorie pythique envoyée chaque année par les Athéniens. Nous avons déjà montré, d'ailleurs, dans le Commentaire des inscriptions trouvées à Éleusis (3), comment le culte ionien d'Apollon Patroüs s'était allié et fondu avec celui des Grandes Déeses. Le lien avait été fourni par le personnage d'Iacchus, identique à Dionysus dans la religion mystique, en même temps qu'Apollon se confondait avec Dionysus par bien des points de contact. Ainsi à Delphes on disait tantôt qu'Apollon avait été enterré sous le trépied pythique (4), tantôt que Dionysus avait reçu la sépulture sous l'omphalos (5). A Athènes on adorait un Apollon Cisseus (6), qui pos-

---

(1) *Corp. inscr. graec.* n° 465. — Voy. notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, p. 250.

(2) Voy. notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, n° 62.

(3) P. 252 et suiv.

(4) Porphy. *Vit. Pythagor.* 16.

(5) Philochor. *ap. Johan. Malal. Chronic.* II, p. 45. — Cedren. *Compend.* t. I, p. 43. — Syncell. t. I, p. 36, éd. de Bonn. — Cf. de Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 330.

(6) *Æschyl. ap. Macrob. Saturn.* I, 18.

sédait une partie des attributs de Bacchus, et en même temps un Dionysos Melpomenos (1) qui offrait bien des analogies avec l'Apollon Citharède. Or ce Dionysos Melpomenos était en rapport étroit avec les divinités d'Éleusis, puisque c'était à lui qu'on avait consacré en expiation la maison de Polytion, où avait eu lieu la fameuse et sacrilège parodie des mystères qui donna lieu au procès d'Alcibiade (2). Enfin Euripide (3) invoquait en ces termes un seul et même dieu :

Δέσποτα φιλόδαφνε, Βάκχε, Παιῶν Ἀπόλλον, εὖλυνε.

L'identification entre Dionysus et Apollon, qui formait ainsi le lien entre le culte introduit par les Ioniens et la vieille religion pélasgique d'Éleusis, était loin d'être étrangère au personnage du héros Lacijs ou Rhacijs. Deux versions, probablement d'origine attique, du mythe de ce héros, tout en racontant son histoire exactement de même que les autres, substituent au nom habituel de l'époux de Manto, l'une celui de Zagréus (4), l'autre celui de Bacchiade (5), ce qui montre qu'il pouvait passer pour une forme héroïque du Dionysus de Delphes aussi bien que de l'Apollon Pythien.

Le bois sacré du héros Lacijs devait être arrosé par le ruisseau qui, descendant du Lycabette et y prenant sa principale source derrière Ἀμπελόκηπος (l'ancienne Alopèce) (6), puis se joignant dans le Bois des Oliviers

(1) Pausan. I, 2, 4 et 31, 3.

(2) Pausan. *loc. cit.*

(3) Ap. Macrob. *Saturn.* I, 18.

(4) Schol. ad Nicandr. *Theriac.* v. 958.

(5) Schol. ad Nicandr. *Alexipharm.* v. 11.

(6) Leake, *Topography of Athen.* 2<sup>e</sup> édition, p. 442.

au ruisseau de Πατήσια, traverse la route d'Éleusis très-peu après le jardin botanique. Au passage de ce ruisseau, du temps de Gell (1), on voyait encore très-distinctement les traces de l'ancienne Voie Sacrée que la chaussée moderne a complètement recouvertes. Sur ses bords, avant sa jonction avec le ruisseau de Πατήσια et dans la partie de son cours où il séparait le territoire du dème des Laciades de celui de l'Académie, à 300 mètres environ à droite de la route, presque en face du jardin botanique, se trouve une petite église à demi-ruinée, bâtie sur l'emplacement et avec les débris d'un édifice religieux antique. A nos yeux elle représente l'héroûm dédié à l'époux de Manto par les habitants du dème qui le considérait comme son éponyme. L'intervalle entre cette église et la route était probablement rempli par le *téménos* et le bois qu'il renfermait, comme ceux de presque tous les héroûms.

Après l'enceinte sacrée de Laciús, la série des tombeaux reprenait son cours des deux côtés de la route. Derrière la ligne des sépulcres devaient se trouver des champs cultivés, ceux-là même où les raves poussaient en si grande abondance que les Athéniens avaient pris l'habitude de dire, par une injure proverbiale, aux adultères reconnus : ὦ Λακιάδαι (2), faisant ainsi allusion au supplice étrange appelé παρατιλμός καὶ ῥαφανίδωσις, que l'on infligeait aux coupables d'adultère et dans lequel une grosse rave jouait le principal rôle (3). C'est probablement sur ce proverbe qu'étaient fondés le titre et la

(1) *Itinerary of Greece*, p. 30. — *Unedited antiquities of Attica*, p. 3.

(2) *Corp. paræm. graec.* ed. Leutsch et Schneidewin, t. I, p. 467, et t. II, p. 779. — Suid. v° Πλακιάδαι.

(3) Voy. Petit, *Leg. Attic.* p. 464.

donnée de la pièce des *Λακιάδαι* par Philippide (1), l'un des poètes les plus renommés de la Comédie Nouvelle.

La situation basse de toute cette localité, dans le fond de la vallée du Céphise, au pied des dernières pentes qui descendent à partir d'Athènes, doit fournir l'étymologie du nom des Laciades ou Laciens. Il est bien évident, en effet, que là, comme dans la plupart des cas, le nom du dème n'a pas été dérivé de celui du héros éponyme, mais que bien au contraire celui-ci a été choisi d'après le nom préexistant du dème. Si l'orthographe *Λακιάδης* est la plus fréquente, on en trouve cependant une autre dans les inscriptions, *ΛΑΚΚΙΑΔΗΣ* (2), et celle-ci doit être plus conforme à l'étymologie (3). Elle nous ramène en effet à la racine *λάκκος*, « fond, partie basse d'une plaine, » dont le sens correspond parfaitement à la situation du dème des Laciades (4).

Entendu dans sa signification étymologique, le nom des *Λακιάδαι* s'employait dans une acception plus large que celle d'un simple dème. On a trouvé dans un trou creusé sur le flanc du rocher horizontal du Pnyx, une borne qui devait indiquer la limite d'une des divisions suivant lesquelles on faisait asseoir le peuple à l'Assemblée. Elle porte l'inscription :

(1) Pollux, IX, 38; X, 37. — Cf. Meineke, *Fragm. comic. graec.* t. I, p. 473.

(2) On objectera sans doute que la finale *αδης* semble indiquer un ancien nom de famille d'Eupatrides appliqué plus tard au dème où elle avait fixé sa résidence. Mais la forme *Λακίεις*, presque aussi employée que *Λακιάδαι*, détruit cette apparence d'origine patronymique.

(3) Voy. entre autres exemples *Corp. inscr. graec.* n° 268. — *Ἐφημ. ἀρχ.* n° 3330.

La forme *Λακιάδαι* se prête également à cette étymologie, car dans le latin *lacus*, correspondant à la forme grecque ordinaire *λάκκος*, on ne trouve aussi qu'un seul c.

(4) Voy. Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 48.

ΛΑΚΙΑΔΩΝ  
ΤΡΙΤΤΥΟΣ

Λακιαδῶν τριττύος (1).

(Place) de la tritty des Laciades.

Les explications que donnent les grammairiens antiques sur ce qu'était la tritty dans la constitution athénienne sont fort confuses. On n'y distingue qu'un point bien certain, c'est que c'était une très-ancienne subdivision de la tribu, remontant aux temps primitifs où il n'y avait dans l'Attique que quatre tribus, comprenant chacune trois sections. Pollux (2) dit : Ὅτε μέντοι τέσσαρες ἦσαν αἱ φυλαί, εἰς τρία μέρη ἐκάστη διήρητο, καὶ τὸ μέρος τοῦτο ἐκαλεῖτο τριττὺς καὶ ἔθνος καὶ φρατρία. Harpocration (3) : Τριττὺς ἐστὶ τὸ τρίτον μέρος τῆς φυλῆς. Αὕτη γὰρ διήρητο εἰς τρία μέρη, τριττὺς καὶ ἔθνη καὶ φρατρίας (4). Quelques-uns des anciens compilateurs de lexiques paraissent croire que les trois noms ἔθνος, φρατρία et τριττὺς s'appliquaient indifféremment à chacune des trois divisions (5), et qu'ils étaient synonymes (6). Mais nous pensons avec M. Rhangabé (7) que cette interprétation repose sur un malentendu. Chacun des trois noms paraît indiquer plutôt une manière différente de subdiviser la tribu :

1° En trois *castes*, ἔθνη, basées sur la naissance, la

(1) Ἐφημ. ἀρχ. n° 1289. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 890.

(2) VIII, 111.

(3) V° Τριττὺς.

(4) Cf. Aristot. *ap.* Phot. v° Ναυκρατία.

(5) Schol. ad Pseudo-Plat. *Axioch.* p. 253.

(6) Suid. v° Γενῆται, Φράτορες et Φρατρία. — Poll. III, 52; VIII, 149 et 111.

— Steph. Byz. v° Φρατρία.

(7) *Ant. hellén.* t. II, p. 136.



distinction aristocratique, probablement les *εὐπατρίδαι*, les *γεώμοροι*, les *δημιουργοί*;

2° En trois *confréries*, *φρατρίαι*, se proposant l'entretien de sanctuaires communs;

3° En *sections*, *τριτύες*, qui, comme leur nom l'indique et comme les auteurs le rapportent, étaient aussi au nombre de trois. Les trittyes se subdivisaient chacune en quatre naucreries (1); or ce qu'on sait de la nature de cette dernière division (2) prouve que la trittyte devait avoir un caractère essentiellement administratif et financier.

La distinction tout aristocratique des *ἔθνη* n'avait plus aucune raison d'existence après les institutions de Solon, et surtout après la réorganisation démocratique de Clisthène. Mais les deux autres divisions, en phratries et en trittytes, n'avaient rien de contraire à l'esprit des nouvelles lois; aussi furent-elles maintenues. Les phratries, comme collèges religieux et peut-être même comme institution d'état civil (3), reviennent dans un très-grand nombre de décrets athéniens, avant et après l'archontat d'Euclide; nous manquons seulement du moyen de savoir si la phratrie continuait à être le tiers de la tribu, même après que le nombre de celles-ci eut été porté de quatre à dix, ou si elle comprenait encore, comme auparavant, la douzième partie du peuple athénien. Les naucreries avaient été formellement conservées par Solon et par Clisthène. Quant

---

(1) Poll. VIII, 108.— Phot. v° *Ναυκραρία*.

(2) Poll. VIII, 108.— Phot. et Hesych. s. v.— Voy. Boeckh, *Staatshaushalt. der Athen.* I. II, ch. xxi; I. IV, ch. vi et xii.

(3) Voy. Egger, *Mémoires d'histoire ancienne et de philologie*, p. 113 et suiv.

aux trittyes, on trouve plusieurs mentions de leur existence aux beaux siècles d'Athènes. Platon (1) dit des ambitieux : Ἄν μὴ στρατηγηῆσαι δύνωνται, τριτυναρχοῦσι : Eschine (2) : Ἄρχοντας..... οὗς αἱ φυλαὶ καὶ αἱ τριττύες καὶ οἱ δῆμοι ἐξ ἑαυτῶν αἰροῦνται τὰ δημόσια χρήματα διαχειρίζειν. Un décret de l'an 2 de la CXVIII<sup>e</sup> Olympiade (3) cite les chefs des trittyes, et les fait intervenir dans un office financier. Il est encore question d'une trittye dans le fragment d'un autre décret, également postérieur à l'archontat d'Euclide (4).

L'incertitude que nous indiquions sur le nombre et l'étendue des phratries après Solon et Clisthène ne saurait exister au sujet des trittyes. Il est positif que les anciennes avaient été conservées, dans leur nombre primitif de douze, et qu'elles représentaient une division du pays basée sur ses conditions topographiques. Nous connaissons en effet, outre la trittye des Laciades, deux autres circonscriptions du même genre par des textes épigraphiques de la belle époque. L'une est celle des Ἐπακρεῖς (5), dont la situation est déterminée par l'inscription n° 82 du *Corpus* de M. Boeckh, l'autre celle des Μεσόγειοι (6), bien connus pour être les habitants d'une des divisions territoriales les plus anciennes et les plus naturelles de l'Attique. Il est probable, en outre, que lorsque Plutarque, parlant du rôle d'un certain Sosiclès à la bataille de Sa-

(1) *Respubl.* p. 475.

(2) *Contr. Ctesiph.* p. 58.

(3) Ἐφημ. ἀρχ. n° 41. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 443.

(4) Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 448.

(5) *Ibid.*

(6) Ἐφημ. ἀρχ. n° 369. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 799.

lamine, l'appelle ὁ Πεδιεύς (1), il le désigne par l'indication de sa trittyte, au lieu de celle de son dème. Ces exemples permettent de bien comprendre ce qu'était la *trittyte*, et comment cette division avait gardé le caractère essentiellement territorial que la tribu avait perdu depuis Clisthène.

La trittyte des Λακιάδαι devait comprendre, avec le dème même des Laciades, tous les autres dèmes situés dans le λάκκος autour du Céphise, c'est-à-dire dans le Bois des Oliviers actuel. Elle se distinguait ainsi de la trittyte des Πεδιεύς, qui comprenait évidemment la partie plus élevée de la plaine d'Athènes, vers les environs d'Acharnæ.

Ces dernières considérations ne peuvent plus laisser de doutes sur l'étymologie du nom du dème des Λακιδῆς ou Λακιάδαι et sur sa signification purement en rapport avec les particularités locales. Ainsi le nom de ce dème et celui du héros qu'on y vénérât comme éponyme se montrent à nous entièrement indépendants dans l'origine, et sortis de deux sources différentes. D'un côté, la race ionienne, dans les différentes parties de son vaste domaine, avait, depuis les temps les plus reculés, au nombre des personnifications mythologiques de ses légendes un héros Lacijs ou Rhacius, manifestation d'Apollon dans son rôle prophétique et dans son pouvoir d'inspirateur des oracles; de l'autre, il existait en Attique une localité appelée, d'après son assiette naturelle, par une désignation évidemment, elle aussi, très-ancienne, « le bas-fond, » λάκκος ou λάκος. A une époque postérieure, lorsque les conquérants ioniens

---

(1) Plutarch. *Themistocl.* 14.

se furent établis en Attique et y furent devenus les maîtres, l'analogie extérieure des noms, jointe à cette circonstance que le bourg des Laciens était situé sur les bords de la route par laquelle les théories sacrées se rendaient d'Athènes à Delphes, porta ces conquérants à y localiser le culte de leur héros Λάκιος, qui en devint ainsi l'éponyme ; une de ces généalogies fabuleuses qui abondent dans les traditions de la Grèce se forma dès lors dans l'imagination populaire, et à la place du nom Λακίεις, qui désignait simplement les habitants du lieu nommé λάκος ou λάκιον, on vit naître celui de Λάκιαδαι, dont la désinence impliquait un rapport de filiation avec le héros Laciüs.

Si nous insistons sur ce point, ce n'est pas à cause de son importance intrinsèque, qui est assez médiocre, mais parce qu'il se rattache à un ordre de faits dont on rencontre fréquemment les exemples dans l'étude des cultes antiques. C'est dans presque tous les cas à tort que certains érudits se sont efforcés d'affecter une origine restreinte et locale aux surnoms qui désignent les diverses formes des divinités ou aux héros, qui ne sont que des personnifications plus rapprochées de l'humanité, des aspects différents, des attributs et des facultés des êtres divins. L'origine en est toujours, au contraire, une conception générale, supérieure aux notions de lieu, de temps et d'espace, conception embrassant l'un des points de vue sous lesquels peut se montrer la Divinité dans les données du panthéisme naturaliste, un des principaux phénomènes par où son existence se manifeste, une de ses forces, une de ses évolutions. Ce n'est que plus tard que le

surnom divin ou le personnage héroïque se localise dans un endroit déterminé, prenant par là un nouveau caractère, qui n'efface pas, du reste, la marque de son essence originelle et générale.

Plus d'une fois la nature du culte ainsi localisé a influé sur le nom de l'endroit qui en était devenu le siège. Ainsi la conception de l'Apollon Delphinien n'était pas dans l'origine limitée à un seul sanctuaire, et elle a précédé le changement du nom de la localité de Pytho en celui de Delphes, changement qui marque dans les traditions de la Grèce, comme il a dû le faire dans la réalité des faits, l'époque où le fils de Latone commença à y être adoré et où son culte y supplanta une plus ancienne religion, tellurique et orgiaque. D'autres fois le nom du lieu et celui de la forme divine ou de la personnification héroïque provenaient d'origines parfaitement différentes, l'un tenant aux circonstances du sol, l'autre à une idée générale; mais le culte s'est fixé dans ce point précis parce que la circonstance saillante de l'aspect ou de la situation des lieux, qui avait donné naissance à l'appellation topique, coïncidait avec le symbole auquel se rapportait l'épithète divine ou le nom héroïque. Le cap Colias, dans les environs d'Athènes, était ainsi nommé à cause de sa forme qui, en s'avancant dans la mer, offre avec une jambe humaine une ressemblance du genre de celle que les enfants remarquent entre une botte et la forme de l'Italie dans les atlas géographiques, *ὁ δὲ τόπος οὕτως καλεῖται, ἐγκείμενος γάρ ἐστι καὶ ὅμοιος ἀνθρώπου κώλῳ* (1). En même

---

(1) Steph. Byz. v° Κωλιάς. — Cf. Schol. ad Aristophan. *Lysistr.* v. 2. — Suid. v° Κωλιάδος κεραμῆες et Κολία. — Hesych. v° Κωλιάς. — Eustath. ad Dionys. Perieg. v. 952. — Harpocrat. v° Κωλιάς.

temps l'Aphrodite-*jambe* ou Colias était une divinité conçue dans les imaginations du symbolisme antique indépendamment de tout lieu spécial, et se rattachant originairement aux doctrines des sanctuaires de l'Asie (1). Mais dans l'Attique, son temple se fixa tout naturellement sur le promontoire qui portait le même nom qu'elle et dont la forme reproduisait son symbole essentiel. En visitant, il y a quatre ans, les ruines de Cnide, mon attention a été très-particulièrement frappée de la disposition du promontoire, qui, relié au continent et à cette ville par une étroite langue de terre, forme le point où la côte d'Asie Mineure, après avoir descendu du Nord au Sud depuis le Bosphore, tourne horizontalement vers l'Est pour aller se terminer dans le golfe d'Alexandrette. Les trois pointes que ce promontoire dirige dans les flots vers le Levant, le Couchant et le Midi, comme trois fronts ou trois faces, sont évidemment l'origine de son nom antique de Τριόπιον (2). D'un autre côté la conception d'un dieu solaire à trois faces ou à trois yeux, que représente le Zeus Triopas (3), l'Apollon Triopius (4), le héros Triops ou Triopas (5), remonte aux plus anciennes époques de la religion pé-

---

(1) Voy. De Witte, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 75-101.

(2) Scyl. Caryand. *Peripl.* 99. — Herodot. IV, 38. — Diod. Sic. V, 61. — Plin. V, 28.

(3) Voy. Creuzer, *Symbolik*, I. IX, c. 3; t. III, p. 843, de la traduction de M. Guigniaut. — Ottfr. Müller, *Handb. der Archæol.* § 349, 2. — Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 19, note 21. — Panofka, *Archæologischer Commentar zu Pausanias Buch II Kap. 24*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1853, § 6.

(4) Herodot. I, 144.

(5) Apollodor. I, 7, 4. — Diod. Sic. V, 56 et 61. — Steph. Byz, *ν<sup>ο</sup>* Τριόπιον. — Ovid. *Metam.* VIII, v. 751. — Schol. *ad Theocrit. Idyll.* XVII, v. 68 et 69. — Cf. Panofka, *Musée Blacas*, p. 56. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, p. 44.

lasgique (1). Lorsqu'une colonie dorienne s'établit à Cnide, l'aspect du promontoire placé devant la nouvelle ville était de nature à attirer les regards de ceux qui en fondaient les sanctuaires; le promontoire aux trois pointes, Τρίπιον, leur parut le séjour désigné du dieu aux trois faces, Τρίπας; aussi un temple d'Apollon Triopien s'y éleva bientôt et devint le siège des fêtes appelées Triopies, où se réunissaient les députés de toutes les cités de la Doride (2); une légende postérieure fit du héros Triopas le fondateur mythique de la ville (3). Dans les exemples de ce genre, le nom et le culte, bien qu'indépendants l'un de l'autre, ont un lien commun d'origine, car les mêmes circonstances locales ont donné naissance à l'appellation de l'endroit et déterminé le choix de la forme divine ou du héros que l'on y a adoré.

Mais il est facile de citer aussi des cas analogues à celui du dème des Laciades, où la ressemblance extérieure entre un nom de lieu et un nom divin, bien que ceux-ci eussent dans l'origine des significations sans aucun rapport l'une avec l'autre, a déterminé le choix du culte local et semblé donner un caractère topique à une épithète dont la nature était générale. La Déméter sombre et affligée qui porte le surnom d'Ἀχαιά, sur lequel nous aurons à revenir dans le chapitre suivant, se localise en Achaïe et y devient une véritable Cérès achéenne (4), ce qui modifie complètement sa signification. C'est à ce titre qu'elle est la protectrice de la

---

(1) Nous nous occuperons longuement de cette conception symbolique dans notre chapitre VIII.

(2) Herodot. I, 144. — Schol. ad Theocrit. *Idyll.* XVII, v. 69.

(3) Diod. Sic. V, 61. — Schol. ad Theocrit. *loc. cit.*

(4) Voy. Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 405, 3. — Preller, *Demeter und Persephone*, p. 393.

Ligue Achéenne, qui place l'image de la déesse sur ses monnaies de bronze (1), à ce titre qu'elle reçoit une nouvelle épithète, cette fois purement locale, celle de Παναχάια (2). A la protection spéciale qu'on lui attribuait ainsi sur une portion de la Grèce doit être rapportée l'origine des nombreuses et importantes dédicaces que, sous la domination romaine, le *conventus* des Achéens fit en l'honneur de Déméter dans les sanctuaires d'Éleusis (3). Lorsque l'on rencontre en Achaïe, à la source du fleuve Sélinus (4), une ville du nom de Tritæa (5), il n'est guère permis de douter que cette ville, comme la cité homonyme de la Phocide (6) située dans des conditions analogues, n'ait été appelée par les Pélasges la « ville des eaux » et n'ait tiré son nom de la vieille racine aryenne que représente le sanscrit *trit*, *tri*, signifiant « rive, rivage, » et donnant naissance au mot *trito*, « lac, eau (7). » De la même racine dérivent les appellations du *Trita āptya* védique (8), « celui qui est né au milieu des eaux, » de Triton et d'Amphitrite dans la mythologie grecque (9), des nombreux fleuves

(1) Sestini, *Sopra le medaglie antiche relative alla Confederazione degli Achei*, Milan 1817.

(2) Pausan. VII, 24, 2.

(3) Voy. notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, n° 16, 58 et 59.

(4) Leake, *Morea*, t. II, p. 117.

(5) Herodot. I, 145. — Strab. VIII, p. 386. — Pausan. VII, 22, 4. — Steph. Byz. v° Τριτάλα.

(6) Herodot. VIII, 33. — Thucyd. III, 101. — Plin. *Hist. nat.* IV, 4. — Steph. Byz. v° Τριτρεα.

(7) Voy. Benfey, *Griechisches Wurzellexicon*, v° Τριτώ.

(8) Benfey, *Die Hymnen des Sama-Veda*, p. 83. — *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 287.

(9) Voy. Guignaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, p. 1317. — Maury, *Revue archéologique*, t. V, p. 550; *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 96. — Brzoschka, *De geogr. mythic.* p. 33 et suiv. — K. Eckerman, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, t. II, p. 43. — Bréal, *Hercule et Cacus*, p. 17.



Triton, dont l'un, dans les légendes, entoure l'île enchantée où se passe l'enfance de Bacchus (1), tandis que les autres, dans la réalité, se rencontraient en Crète, auprès de Cnosse (2), en Thessalie (3), en Arcadie, auprès d'Aliphères (4), en Béotie, près d'Alalcomènes (5) et en Thrace (6), du lac Tritonis en Libye (7) et d'un dernier fleuve Triton qui en sortait (8), des villes de Tritonum en Doride (9) et de Tritonus en Macédoine (10); de là vient aussi le surnom d'Athénē Τριτογένεια (11). L'idée de triplicité n'est pour rien dans le nom de la ville de Tritæa, mais les Grecs, qui oublièrent très-vite la signification véritable de la racine *trit*, remarquèrent une ressemblance entre ce nom et les mots qui dans leur langue impliquent la notion du nombre trois. Or le triple Jupiter (12), *qui était, est et sera* (13), ou la triade des personnages su-

(1) Diod. Sic. III, 68.

(2) Diod. Sic. V, 70. — Voy. Pashley, *Travels in Creta*, t. I, p. 224. — Forbiger, *Handb. der alt. Geogr.* t. I, p. 404; t. III, p. 1034.

(3) Steph. Byz. v° Τρίτων.

(4) *Ibid.*

(5) Pausan. IX, 33, 5. — Voy. Leake, *Travels in Northern Greece*, t. II, p. 136. — Kruse, *Hellas*, t. II, p. 475.

(6) Vih. Sequest. p. 27, ed. Oberlin.

Le Nil fut aussi surnommé Τρίτων par les Grecs : Tzetz. *ad Lycophr. Casandr.* v. 567.

(7) Herodot. IV, 178 et 191. — Pomp. Mel. I, 7. — Plin. V, 4.

(8) Ptol. IV, 3, 19.

(9) Tit.-Liv. XXVIII, 7.

(10) Steph. Byz. v° Τρίτωνος.

(11) Voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, p. 1317. — Kuhn, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. 1, p. 463. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 96.

(12) Le triple Jupiter à Corinthe : Pausan. II, 24, 4 et 5. — Jupiter à trois yeux dans la citadelle d'Argos : Pausan. II, 24, 5. — Voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él des mon. céramogr.* t. I, p. 43 et suiv. — Panofka, *Archäologischer Commentar zu Pausanias Buch II Kap. 24*, § 6.

(13) Pausan. X, 12, 5.

prêmes entre lesquels se partage l'empire du monde, Zeus, Posidon et Pluton (1), était une des plus vieilles et des plus hautes conceptions religieuses des Pélasges, sans contredit la plus générale de toutes. Elle se localisa à Tritæa d'une manière toute spéciale (2), par suite d'une interprétation symbolique et raffinée du nom de cette ville, et l'adoration de la triade des dieux souverains devint le culte éponyme d'une localité dont l'appellation n'avait à l'origine aucun rapport avec l'idée religieuse qui s'installa dans son sanctuaire.

Cette tendance à localiser le culte est essentiellement inhérente à la nature humaine; elle s'est reproduite dans les habitudes populaires même au sein du christianisme, particulièrement dans le culte de la Vierge et des Saints; elle y a même donné naissance à des faits qui ne sont pas sans analogie avec ceux que nous venons de rapporter. On nous permettra d'en citer ici un exemple assez frappant pour que nous ne voulions pas le laisser de côté, malgré notre profonde répugnance pour les rapprochements, dont abusent certains érudits de nos jours, entre des faits religieux d'ordre aussi absolument différent que ceux qui se sont produits dans le christianisme et dans le polythéisme. Il y a sur le bord de la mer en Normandie, non loin de Caen, une localité que les plus anciennes chartes appellent *Livrande*. Une église y a été fondée dans le moyen âge sous le vocable de la Vierge « libératrice du

---

(1) Ils sont représentés sur un vase peint dans une égalité parfaite, avec les mêmes traits et les mêmes attributs : *Archæologische Zeitung*, t. IV. pl. XXVII, n° 2. — Panofka, *Archæologischer Commentar zu Pausanias*, pl. III, n° 16.

(2) Pausan. VII, 22, 6.

péril de la mer, » et rapidement elle est devenue un lieu de pèlerinage célèbre, objet d'une immense dévotion dans toute la contrée environnante. Le nom du lieu présentait une lointaine analogie de son avec l'idée du but pour lequel on invoquait spécialement la Mère de Dieu dans ce sanctuaire. Avec le temps une confusion étrange s'est établie dans le langage populaire, à tel point qu'aujourd'hui le village s'appelle, même officiellement, *La Délivrande*, au lieu de *Livrande*, et que l'image miraculeuse de la Vierge est désignée par le nom de *Notre-Dame de la Délivrande*, nom dans lequel les marins normands retrouvent à la fois l'indication du lieu où ils vont prier et celle du secours qu'ils implorent dans les vœux qu'ils font pendant la tempête.

Mais il faut maintenant revenir à notre dème des Laciades, dont cette digression nous a fort éloignés.

L'église que nous considérons comme ayant remplacé le temple du héros éponyme de ce dème renferme une inscription funéraire :

ΣΙΜΟΝ  
ΔΙΟΤΙΜΟΥ  
ΠΑΙΑΝΙΕΩΣ  
ΓΥΝΗ

Σίμων, Διοτίμου Παιανιέως γυνή (1).

Sur une stèle carrée de marbre pentélique.

En continuant à s'avancer dans le Bois des Oliviers au delà du jardin botanique, les environs de la route, à quelques centaines de pas à droite et à gauche, ont fourni à l'épigraphie un contingent de cinq épitaphes

---

(1) Ross, *Demen*, n° 146. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1584.

antiques disséminées dans les vergers, encastrées dans des murs, ou bien encore enlevées du lieu de leur découverte et transportées à Athènes :

1.

ΛΕΩΝ  
ΛΕΟΝΤΟΣ  
ΕΛΕΥΣΙΝΙΟΣ

Λέων Λέοντος Ἐλευσίνιος (1).

Sur une stèle ronde en marbre brun de l'Hymette. Au-dessous de l'inscription est sculptée une couronne, formée de bandelettes.

2.

ΝΕΑΡΧΟΣ  
ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ  
ΘΗΜΑΚΕΥΣ

Νέαρχος Πλουτάρχου Θημακεύς.

Sur une stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette. Inédite.

Le dème de Thémacus était originairement de la tribu Érechthéide (2), plus tard il fut rangé dans l'Antigonide (3), et enfin dans la Ptolémaïde (4). De tous les auteurs qui ont traité de la topographie de l'Attique, M. Hanriot (5) est le seul qui se soit occupé d'en rechercher la position et il l'a fait, croyons-nous, avec un plein succès. Les renseignements à ce sujet rési-

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. n° 403. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1442.

(2) Harpocrat. Θημακός. — Steph. Byz. s. v. — Phot. *Lexic.* s. v.

(3) Ross, *Demen*, n° 1.

(4) Phrynich. *ap.* Steph. Byz. v° Θημακοί.

(5) *Recherches sur les dèmes*, p. 69.

dent dans ce que nous savons du procès des Hermocopides. La parodie des mystères par Alcibiade et ses amis ne s'était point passée tout entière dans la maison de Polytion au Céramique, elle s'y était seulement terminée. Il y avait eu parodie complète de la cérémonie, y compris la procession, dans le cours de laquelle les Hermès avaient été mutilés. La déposition la plus grave, celle de l'esclave Lydus, disait que le début de ce sacrilège avait eu lieu dans la maison de son maître Phéréclès à Thémacus (1). Agariste, fille de Damon déposa ensuite que, d'après certains indices, elle pensait que les faux mystères avaient commencé dans la maison de Charmide auprès de l'Olympieum (2). Enfin Dioclide vint déclarer qu'en se rendant au Laurium dans la nuit il avait rencontré la procession des profanateurs au Sud de l'Acropole, près du théâtre de Bacchus (3). Ces trois dépositions ne parurent pas contradictoires aux juges ; il faut donc en conclure : 1° que Thémacus était un dème presque suburbain, puisque l'on admettait comme possible que les compagnons d'Alcibiade eussent eu le temps, pendant les heures où la ville dormait, de venir de là briser les Hermès dans la ville et d'aller ensuite achever leur orgie dans une maison du Céramique ; 2° que ce dème était situé dans la direction de la route du Laurium, puisque les Hermocopides en allant de ce dème à l'Agora devaient avoir passé près du théâtre de Bacchus ; 3° qu'il était très-voisin de l'Olympieum, puisque ce

---

(1) Andocid. *De myster.* p. 9, ed. Reiske.

(2) *Ibid.* p. 8.

(3) *Ibid.* p. 19.

qui s'était passé dans une maison de Thémacus avait pu être attribué à une maison des alentours de ce temple. La triple condition que nous venons d'indiquer n'est remplie que par les ruines helléniques assez importantes qui se voient à 1 kilomètre environ du Temple de Jupiter Olympien, au pied de la colline que longe le chemin d'Athènes au Laurium et au cap Sunium. Aussi n'hésitons-nous pas à placer en cet endroit, avec M. Hanriot, le dème de Thémacus.

3.

ΦΑ..ΡΑΕΣΤΙΑΙΟΥ  
ΤΡ...ΡΥΣΙΟΥ

Φα[ιδ]ρα Ἐστιάου Τρ[ικο]ρυσίου (1).

Sur une stèle carrée de marbre pentélique, brisée en deux morceaux.

Nous avons déjà, dans notre Recueil des inscriptions d'Éleusis (2), parlé du dème de Tricorythus et de sa situation certaine à Κάτω Σοῦλι.

4.

ΜΑΚΑΡΙΑ  
ΕΠΙΚΡΑΤΟΥ  
ΧΟΛΛΕΙΔΟΥ  
ΘΥΓΑΤΗΡ

Μακαρία Ἐπικράτου Χολλείδου θυγάτηρ (3).

Sur une stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette.

(1) Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1637.

(2) P. 279.

(3) Ἐφημ. ἀρχ. n° 1740. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 2420.

5.

ΛΕΟΝΤΙΣΝΙΚΑΔΟΥ  
ΗΓΕΙΡΩΤΙΣ

Λεοντίς Νικάδου Ηγειρώτις (1).

Sur un piédestal en marbre blanc du Pentélique.

Parmi tous les tombeaux qui bordaient cette portion de la Voie, Pausanias (2) n'en cite qu'un, celui de Nicoclès de Tarente, le plus célèbre citharède qui fut jamais, ὃς ἐπὶ μέγιστον δόξης καθαρωδῶν ἀπάντων ἦλθεν. Ce n'est certainement pas sans intention que l'auteur de la *Description de la Grèce* a choisi ce personnage pour citer son seul nom, quand il aurait pu en énumérer beaucoup d'autres. Il a usé là d'un procédé qui lui est familier et dont on doit bien se rendre compte pour arriver à comprendre beaucoup de ses réticences et de ses demi-aveux sur les matières religieuses. Superstitieux à l'excès, il a gardé, pour une raison qui nous est inconnue, sur le caractère ésotérique du héros Laciús et son identité fondamentale avec Apollon, le silence prudent et respectueux qu'il gardera plus loin sur l'intérieur des enceintes sacrées d'Éleusis et qu'il observe dans des cas semblables en bien des parties de son livre. Il s'est borné à prononcer purement et simplement le nom du héros éponyme du dème des Laciades. Mais s'il s'est tu par crainte religieuse, il a voulu cependant, sans rien dire de formel, indiquer d'une façon détournée le véritable caractère de ce per-

---

(1) Ἐφημ. ἀρχ. n° 1562. — Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1836.

(2) I, 37, 1.

sonnage héroïque du cycle d'Apollon. C'est pour cela qu'immédiatement après avoir prononcé le nom de Laci<sup>us</sup>, et sans aucun intermédiaire, il parle d'un habile citharède qui s'était fait enterrer en ce lieu, sous la protection d'un héros aussi étroitement apparenté avec le dieu de la lyre. Il y en avait assez pour que le lecteur initié comprît ce que l'auteur dissimulait sous ce voile transparent. Et que l'on n'aille pas croire que nous nous livrons à des conjectures purement gratuites. Un peu plus loin, à propos d'un autre sanctuaire des bords de la Voie Sacrée, le même Pausanias (1) fait directement appel à l'intelligence et aux souvenirs des initiés d'Éleusis pour deviner le sens caché sous des réticences et des rapprochements analogues : ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν.... οἶδεν ἂν λέγω.

Venait ensuite un autel de Zéphyre (Ζεφύρου βωμὸς) (2), qui n'a pas laissé la moindre trace. Les rapports du personnage de Zéphyre avec les Grandes Déeses d'Éleusis et avec les idées religieuses qu'elles représentent ne sont pas difficiles à établir. Zéphyre est l'époux de Chloris et de leur union naît un fils qui s'appelle « le fruit, » Carpos (3). Cette nymphe Chloris, « la verdoyante, » ne diffère pas de la Déméter Chloé dont le surnom a le même sens et qui était adorée à l'Acropole en compagnie de Gé Courotrophos (4). Le culte de Déméter Chloé est un de ceux où s'opère le plus manifestement la confusion entre la mère et la fille (5).

---

(1) I, 37, 3.

(2) Pausan. I, 37, 1.

(3) Ovid. *Fast.* V, 197. — Serv. *ad Virg. Eclog.* V, 48.

(4) Pausan. I, 22, 3. — Eustath. *ad Homer. Iliad.* I, p. 772.

(5) Sur cette confusion, fondamentale dans la religion d'Éleusis, voy. Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 56, notes 95 et 96.



Cette Déméter jeune et verdoyante, cette déesse de la germination des plantes, ne diffère en rien de Coré, symbole divin de la végétation, de la vie de la nature, qui fleurit et qui meurt pour renaître au jour, déesse jeune, agissante, toujours éveillée, courant à la surface de la terre, enviée par les habitants de l'enfer, mais bientôt redemandée par ceux du ciel, et à côté d'elle Gé Courotrophos joue le rôle de la divinité mère, assise, voilée, à laquelle sous ses différentes formes appartiennent les noms de Rhéa, d'Ops et de Déméter. Aussi les Romains assimilaient-ils à Proserpine leur Flore, identique à la Chloris des Grecs (1). Pline (2), en décrivant un groupe de Praxitèle que l'on voyait à Rome dans les jardins de Servilius et dont le sujet devait être presque semblable à celui du célèbre bas-relief d'Éleusis (3), explique les personnages représentés dans ce groupe par *Flora*, *Triptolemus*, *Ceres*, ce qu'il faut évidemment entendre comme étant Coré, Triptolème et Déméter. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur les différentes faces du personnage de Chloris et les diverses assimilations dont elle est susceptible, étude qui ferait ressortir, du reste, de plus en plus son identité avec la Coré éleusinienne. Nous nous bornerons à rappeler la belle dissertation que Visconti a insérée dans le tome sixième du Musée Pio-Clémentin (4), à propos du miroir Borgia, représentant Pélidas, Nélée et leur

---

(1) Dionys. Halicarn. *Ant. Rom.* III, 2. — Cf. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 91.

(2) *Hist. nat.* XXXVI, 5, 5.

(3) Voy. sur ce rapprochement ce qu'a dit M. Overbeck, *Bericht. der Sæchs-Gesellsch.* 1860, p. 163-194. — *Archæologische Zeitung*, 1860, p. 99\* et 113\*.

(4) Pl. A. II, n° 3.

mère Tyro, et où l'inscription étrusque **EELE8**, *Fléré*, accompagne un autel qui, suivant la tradition mythologique, ne peut être que celui de Junon (1); l'illustre archéologue y a établi de la manière la plus sûre et la plus ingénieuse tous les rapprochements entre la *Fléré* (2) des Étrusques, la *Flora* (3), la *Feronia* (4), la *Fluonia* (5), et la *Juno* des Latins (considérée comme *Hébé* (6) ou déesse de la jeunesse), d'une part, et la

(1) Apollodor. I, 9, 8.

(2) Voy. Millin, *Galerie mythologique*, t. II, p. 248. — De Witte, *Ann. de l'Inst. arch.* t. VII, p. 399. — Inghirami, *Monum. etruschi*, t. II, p. 639. — Braun, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XXIII, p. 153. — Guignaut, *Religions de l'antiquité*, t. IV, p. 273. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, p. 78.

Sur les doutes qui ont été élevés par Lanzi, Vermiglioli et quelques autres savants au sujet de cette explication du mot *Fléré*, inscrit sur un grand nombre de monuments étrusques de nature votive, voy. Ariodante Fabretti, *Glossarium italicum*, p. 492 et suiv.

(3) Varr. *De ling. lat.* V, 10. — Val. Maxim. II, 10, 8. — Ovid. *Fast.* IV, v. 947 et suiv.; V, v. 183 et suiv. — Pers. *Satir.* V, v. 176.

Chez les Osques et les Samnites, cette déesse porte le nom de *Fluusa*: Avellino, *Mus. Borbon.* t. VII, p. 17 et suiv. — Grotefend, *Rudim. ling. osc.* p. 27. — Henzen, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XX, p. 412. — Mommsen, *Die un-teritalischen Dialekten*, p. 309. — Fiorelli, *Monum. epigraph. Pomp.* I, 9. — Huschke, *Die osk. und sab. sprachdenkmäler*, p. 23. — Corssen, *De Volscor. lingua*, p. 29. — Ar. Fabretti, *Glossar. ital.* p. 499.

(4) Dionys, *Halicarn.* II, 49. — Strab, V, p. 226. — Varr. *De ling. lat.* V, 10. — Tit.-Liv. I, 30; XXII, 1; XXVII, 4; XXXIII, 26. — Virg. *Æneid.* III, v. 564. — Sil. Ital. XIII, v. 84. — Serv. *ad Virg. Æneid.* VIII, v. 564.

Sur son identité avec la Perséphoné grecque, outre les passages cités dans la note 1 de la page précédente, voy. Serv. *ad Virg. Æneid.* VII, 799. — Cf. Creuzer, *Symbolik*, I, VI, ch. II; t. II, p. 611 de la traduction de M. Guignaut. — Ottfr. Müller, *Die Etrusker*, t. II, p. 65.

(5) Fest. v° *Fluonia*. — Tertullian. *Ad nat.* II, 11. — Arnob. *Adv. gent.* III, 30. — Augustin. *De civ. Dei*, VII, 2, 3. — Martian. Capell. II, 149, p. 199. — Voy. Ambrosch, *Religionsbücher der Römer*, p. 12 et suiv. — Corssen, *De Volscorum lingua*, p. 4.

Héra était aussi appelée Περσώνη par les Grecs: Euphor. *ap. Etymol. Magn.* s. v. — Cf. Creuzer, *Meletem.* t. I, p. 30 et suiv.

(6) Voy. les notes de Scaliger sur Festus, v° *Juventutis*. — Gerhard, *Griechische Mythologie*, §§ 325 et 228.

*Héra Anthia* (1) ou *Parthénia* (2), la *Phlœa* (3), la *Chloris* et la *Proserpine* des Grecs. Mon père est aussi revenu avec quelques développements sur ce sujet (4) et je renverrai le lecteur à ce qu'il en a dit, en même temps qu'au travail de Visconti.

Pour en revenir à Zéphyre, dans son union avec Chloris il personnifie la chaleur douce et tiède de l'air qui agit sur la végétation et lui fait produire les fruits, personnifiés à leur tour dans son fils Carpos. Chloris s'identifiant avec Coré, nous discernons en lui un époux céleste, lumineux et fécondant, placé en opposition avec l'époux sombre et infernal que, par l'ordre des dieux, la fille de Déméter va rejoindre chaque année pendant six mois. Ainsi la légende de ses amours, sous les traits de personnages d'un ordre secondaire, complète le cycle des mythes éleusiniens et comble la lacune que sous leur forme ordinaire ils présentent entre la renaissance et la mort périodique de la végétation, en peignant par une fable ingénieuse la manière dont les plantes, sorties du sol au printemps, donnent naissance aux fruits, qui, confiés de nouveau à la terre au moment où Coré retourne vers Hadès, contiennent le germe et l'espérance du nouveau réveil de la nature. C'est donc naturellement que Zéphyre se trouvait avoir un autel sur la Voie qui conduisait au sanctuaire des Grandes Déeses.

(1) Pausan. II, 22, 1.

(2) Schol. ad Apollon. Rhod. *Argonaut.* I, v. 187 ; II, v. 867. — Callimach. *Hymn. in Del.* v. 50.

Παρθένος : Pausan. VIII, 22, 2. — Steph. Byz. v<sup>o</sup> Ἐρμιόνη.

(3) Hesych. v<sup>o</sup> Φλοῖζ.

(4) *Ann. de l'Inst. arch.* t. III, p. 356 et suiv.

## CHAPITRE IV.

### LE FIGUIER SACRÉ ET LE PONT DU CÉPHISE.

Après avoir traversé un ruisseau peu considérable produit par une dérivation du Céphise, on arrive au hameau d'Ἄγιος Σαββάς. Trois maisons, un puits au milieu de la route et une église consacrée à saint Démétrius composent ce hameau, où les gens du peuple d'Athènes vont souvent faire des parties le dimanche et les jours de fête. L'église, comme il arrive presque toujours en Grèce, occupe évidemment le site d'un édifice religieux antique. Elle ne présente pour ainsi dire pas une pierre qui n'ait été arrachée à d'anciennes maçonneries. Dans la muraille est incrusté le fragment d'une stèle en marbre pentélique, de belle époque, décorée du bas-relief si souvent répété des adieux d'une femme et de son mari; de l'inscription il ne reste plus que les lettres :

ΘΑΙΝΑ  
ΓΕΝΟΥ  
ΗΘΙΑ

C'était l'épithaphe d'une étrangère : aucun nom de localité de l'Attique ne donne un démotique terminé en ἡθιος.

Un des montants de la porte est formé par un long

bloc de marbre gris de l'Hymette où on lit une double épitaphe en l'honneur d'un mari et de sa femme :

ΝΙΚΩΝ  
ΑΥΤΟΒΟΥΛΟΥ  
ΠΑΛΛΗΝΕΥΣ

ΝΙΚΗΣΩΙΠΠΟΚΡΑΤΟ  
ΜΕΛΙΤΕΩΣΟΥΓΑΤΗ  
ΝΙΚΩΝΟΣΠΑΛΛΗΝΕΩ  
ΓΥΝΗ

Νίκων Αὐτοβούλου, Παλληνεύς.

Νικησώ, Ἰπποκράτο[υς] Μελιτέως θυγάτη[ρ], Νίκωνος  
Παλληνεύ[ς] γυνή.

M. Ross (1) a publié seulement la première de ces inscriptions réunies sur la même pierre. M. Rhangabé (2) les a données toutes deux, mais en reproduisant inexactement la disposition.

Le bloc de marbre où elles sont gravées faisait partie de l'architrave d'un petit édicule funéraire d'ordre dorique; on y voit encore les gouttes au-dessus desquelles étaient placés les triglyphes. Parmi les dessins de Fauvel, conservés au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Impériale, j'ai trouvé (3) une restitution de l'ordre complet de cet édicule. Mais aucune note n'indique si la restitution est purement conjecturale ou a été faite à l'aide de quelques autres fragments aujourd'hui disparus.

Au bord de la route, devant la maison située au chevet de l'église on voyait l'année dernière le torse très-mutilé d'une statue de femme de style archaïque, en marbre blanc, vêtue de ce costume archaïque aux

(1) *Demen*, n° 149.

(2) *Ant. hellén.*, n° 1591.

(3) Dans le volume numéroté Gb 11c.

plis nombreux et tuyautés dont l'exemple le plus connu est fourni par les figures de Damia et d'Auxésia qui surmontaient les frontons du temple d'Égine (1). La trace d'un gros tenon adhérent à la partie antérieure de cette statue semble indiquer qu'elle tenait devant elle une corbeille. Une figure entièrement analogue et fragmentée existe au Musée Britannique, parmi les marbres de lord Elgin (2). Nous en avons trouvé également deux dans nos fouilles d'Éleusis

L'église de Saint-Démétrius, comme Gell (3), Dodwell (4), Kruse (5), Leake (6) et M. Hanriot (7) l'ont déjà reconnu avant nous, a succédé au temple consacré à Déméter, Coré, Posidon et Athéné, que Pausanias (8) indique immédiatement après l'autel de Zéphyre. Dans les substitutions de vocables chrétiens aux antiques dédicaces des temples de la Grèce, saint Démétrius, grâce à l'analogie de son nom, a souvent pris la place de Déméter.

Le temple dont parle Pausanias avait été bâti sur le site de la maison du héros Phytalus, que l'on prétendait avoir hébergé Cérès pendant ses courses à la recherche de sa fille, et avoir reçu de la déesse, en récompense de son hospitalité, le premier plant du figuier. Cette tradition était rapportée dans une in-

(1) Cockerell, *Journal of sciences and art*, t. VI, n° XII, pl. I. — Ottfr. Müller, *Denkmæl. der alt. Kunst*, pl. VI, n° 28. — Clarac, *Musée de sculpture*, pl. DCCCXVIII, nos 2057 et 2059.

(2) Clarac, pl. DCCCXXI A, nos 2069 B et C.

(3) *Itinerary of Greece*, p. 30. — *Unedited antiquities of Attica*, p. 3.

(4) *Tour in Greece*, t. II, p. 169.

(5) *Hellas*, t. II, p. 171.

(6) *Demi*, 2<sup>e</sup> éd., p. 141.

(7) *Recherches sur les dèmes*, p. 43.

(8) I, 37, 4.

scription métrique gravée sur le tombeau de Phytalus, que l'on montrait tout à côté du temple :

Ἐνθαδ' ἀναξ ἥρως Φύταλός ποτε δέξατο σμηνήν  
Δήμητραν, ὅτε πρῶτον ὀπώρας καρπὸν ἔφηνεν,  
Ἦν ἱερὰν Συκῆν Θνητῶν γένος ἐξονομάζει.  
Ἐξ οὗ δὴ τιμὰς Φυτάλου γένος ἔσχεν ἀγήρως (1).

« Ici le roi et héros Phytalus reçut l'auguste Cérès, « lorsque apparut pour la première fois le fruit de « l'automne, l'arbre que les hommes appellent aujourd'hui le Figuier Sacré. D'où la race de Phytalus a « tiré un honneur immortel. »

L'arbre que l'on considérait comme le rejeton du figuier produit par Déméter se voyait, en effet, à cet endroit et y était l'objet d'honneurs tout particuliers, comme l'olivier de Minerve dans l'Érechthéum et la vigne produite par Bacchus dans le dème d'Icaria. La place qu'il occupait peut être indiquée presque avec certitude. Il devait se trouver en avant du temple vers la Voie Sacrée, au bord du puits, dont les parties inférieures sont de construction antique et dont l'eau servait à l'arroser. On l'appelait ἱερὰ Συκῆ, de la même manière que la vigne d'Icarius était nommée ἱερὰ Ἄμπελος ou ἡγητορία (2). Mais ce nom de Figuier Sacré s'était étendu à toute la localité où se trouvait l'arbre vénéré (3), et l'on distinguait dans l'ensemble du dème des Laciades le bourg d'ἱερὰ Συκῆ de même que dans l'ensemble du Céramique Extérieur on distinguait le

(1) Pausan. I, 37, 2.

(2) Eustath. *ad* Homer. *Iliad.* A, p. 871.

(3) Athen. III, p. 74. — Plutarch. *Sympos. quaest.* VII, 4, 4. — Eustath. *ad* Homer. *Odys.* Ω, p. 1964. — Phot. *Lexic.* v<sup>o</sup> ἱερὰ Συκῆ. — Hesych. s. v. — Etym. Magn. s. v.

bourg de Σκῆρον. Nous lisons dans la vie du sophiste Apollonius par Philostrate (1) : Ἐτάφη δὲ ἐν τῷ προαστείῳ τῆς Ἐλευσῖνι λεωφόρου, ὄνομα τῷ προαστείῳ Ἰερά Συκῆ. Kruse (2), dont l'erreur a, du reste, été déjà réfutée par M. Preller (3), a cru devoir en conclure qu'il y avait aussi à la ville même d'Éleusis un faubourg du Figuier Sacré. Mais le datif Ἐλευσῖνι est employé ici de la même manière exactement que l'expression ἐν Ἐλευσῖνι dans un endroit d'Hésychius où il est question du pont du Céphise Athénien, sur la Voie Sacrée : Γεφυρισταί, οἱ σκῶπται, ἐπεὶ ἐν Ἐλευσῖνι ἐπὶ τῆς γεφύρας τοῖς μυστηρίοις καθεζόμενοι ἔσκωπτον τοὺς παριόντας. On trouve de même fréquemment les mots Ἀθήνησι ou ἐν Ἀθήναις se rapportant à des édifices et à des localités situés dans les environs de la Cité de Minerve, et non point dans l'enceinte de ses murs.

De même qu'il y avait ce lieu nommé Ἰερά Συκῆ auprès d'Athènes, on trouvait à Byzance un faubourg appelé αἱ Συκαί, dont Hésychius de Milet (4) dit : Τὴν ἐπωνυμίαν ἐκ τῶν συκοφόρων δένδρων ἐδέξαντο (5). Denys de Byzance (6) en parle en ces termes : *Post Hippothenem locus est appellatus Sycodes, a multitudine et pulchritudine ficum arborum. Quidam curiosiores dicunt primam ficum arborem ibidem natam esse.* On doit en conclure que Byzance disputait à Athènes la gloire d'avoir vu naître le premier figuier et appuyait probablement

(1) *Vit. Sophist.* II, 20.

(2) *Hellas*, t. II, p. 185.

(3) *De via sacra*, disp. I, p. 11.

(4) *Orig. Constantinop.* 16.

(5) Voy. le commentaire de Meursius et les passages qu'il a rassemblés à cette occasion, *Op.* t. VII, p. 313, éd. de Florence.

(6) P. 8, ed. Hudson.



cette prétention d'une légende analogue à celle de Phytalus (1).

A très-peu de distance du temple de Déméter et du Figuier Sacré se trouvait le cours du Céphise et le pont qui le traversait. Au bord du fleuve on voyait le tombeau de Théodore, que Pausanias (2) nous dit avoir été le meilleur acteur tragique de son temps, ὑποκριναμένου τῶν καθ' αὐτὸν ἄριστα, et qui vivait à l'époque de Philippe de Macédoine. Démosthène (3) et Aristote (4) parlent de son talent avec les plus grands éloges. Mais il paraît qu'il avait des mœurs infâmes qui l'avaient rendu la fable de la Grèce. Hésychius (5) rapporte qu'on lui donnait la dégoûtante épithète de πελεθόβαψ, et dans un autre endroit (6) qu'à cause de lui Θεοδώρους ἔλεγον οἱ κωμικοὶ τοὺς πρωκτοῦς.

A côté du tombeau de ce personnage étaient deux statues représentant, l'une Mnésimaché, l'autre son fils, τὸ ἕτερον . . . τοῦ παιδὸς (et non pas simplement « un jeune homme, » comme on traduit d'ordinaire), coupant sa chevelure pour en faire une offrande au Céphise (7). Mnésimaché, raconte Apollodore (8), était une fille de Dexamène, roi d'Olénus. Son père avait été forcé de la fiancer contre son gré au centaure Eurytion ; mais Hercule, recevant l'hospitalité chez Dexa-

(1) Voy. Preller, *De via sacra*, disp. I, p. 11.

(2) I, 37, 2.

(3) *De fals. leg.* p. 418, ed. Reiske.

(4) *Polit.* VII, 10. — Cf. Plutarch. *De aud. poet.* p. 18. — Athen. XI, p. 482.

(5) V<sup>o</sup> Πελεθόβαψ.

(6) V<sup>o</sup> Θεοδώρους.

(7) Pausan. I, 37, 2.

(8) II, 5, 5.

mène lorsqu'il se rendait en Élide pour y nettoyer les étables d'Augias, la délivra de cet hymen, et tua le centaure au moment où il entrait auprès de son épouse. Diodore de Sicile (1) donne à la fille de Dexamène le nom d'Hippolyté; Hygin (2), dans une version encore plus précieuse, tout en racontant l'aventure exactement comme Apollodore, appelle Déjanire la vierge délivrée par Hercule des attaques du centaure Eurytion. Ce mythe n'est donc qu'une variante de celui de Déjanire, que les autres auteurs font fille d'OEnéus (3) et qu'ils représentent comme l'objet des tentatives d'enlèvement du centaure Nessus (4) ou du fleuve Achéloüs (5). Les mythographes ne fournissent pas le nom du fils de Mnésimaché, mais celui de Déjanire et d'Hercule est appelé par eux Hyllus (6). En rencontrant la statue de l'épouse d'Eurytion, dont le père lui-même semble se confondre avec le centaure également appelé Dexamène (7), sur le bord de la Voie Sacrée, on ne peut s'empêcher de penser à la tradi-

(1) IV, 33.

(2) *Fab.* 33.

(3) Apollodor. I, 8, 1; II, 7, 8.

Dexamène est lui-même fils d'OEnéus dans Callimaque, *Hymn. in Del.* v. 102.

(4) Apollodor. II, 7, 6. — Sophocl. *Trachin.* v. 555-577. — Hygin. *Fab.* 34. — Diod. Sic. IV, 36,

(5) Apollodor. I, 8, 1; II, 7, 5. — Sophocl. *Trachin.* v. 18. — Ovid. *Metam.* VIII, v. 8-86.

(6) Sophocl. *Trachin.* v. 800 et suiv. — Apollodor. II, 7, 6. — Ce dernier auteur nomme encore Ctésippus, Glénus et Onitès.

La mère d'Hyllus est Mélité dans Apollonius de Rhodes (*Argonaut.* IV, v. 543 et suiv.) et Omphale dans les scholies de Lactance sur Stace (*Thebaid.* VIII, v. 507).

Après la mort de son père on lui fait épouser Iole (Apollodor. II, 8, 1).

(7) Schol. *ad Callimach. Hymn. in Del.* v. 102. — Etym. Magn. v° Δεξάμενος.

tion d'après laquelle Posidon, sauvant de la destruction les derniers restes des Centaures, leur donna asile sous la hauteur d'Éleusis, τοὺς λοιποὺς ὑποδεξάμενος Ποσειδῶν εἰς Ἐλευσῖνα ὄρει κατεκάλυψεν (1).

Le pont lui-même, sur lequel Pausanias ne donne aucun détail, était orné d'une épigramme en deux distiques, que l'Anthologie Palatine (2) attribue à Antagoras de Rhodes et l'Anthologie Planudéenne (3) à Simonide :

ὦ ἦτε Δήμητρος πρὸς ἀνάκτορον, ὦ ἦτε, μύσται,  
Μηδ' ὕδατος προχοᾶς δεῖδετε χειμερίους.  
Τοῖον γὰρ Ξενοκλῆς ὁ Λίνδιος ἀσφαλὲς ὕμιν  
Ζεῦγμα διὰ πλατέος τοῦδ' ἔβαλεν ποταμοῦ.

« Allez maintenant vers le palais de Déméter, allez, « ô mystes, et ne craignez plus les inondations de « l'hiver. Car Xénoclès de Lindus a jeté pour vous ce « pont sûr au-dessus du large fleuve. »

Jacobs (4) seul a cru que ces vers s'appliquaient à des mystères célébrés dans l'île de Rhodes, mystères dont l'existence est pour le moins fort douteuse. Mais Ottfried Müller (5) et M. Preller (6) ont reconnu que l'*anactoron* de Déméter dont il est ici question ne pouvait être que celui d'Éleusis et que l'épigramme avait trait au pont de la Voie Sacrée, opinion qui ne nous semble guère contestable. Qui sait même si Xénoclès

(1) Apollodor. II, 5, 4.

(2) IX, 147.

(3) Brunck, *Analect.* t. I, p. 138, n° LXII.

(4) *Animadv. ad Anthol. graec.* I, p. 240.

(5) Article *Eleusinien* dans l'*Allgemeine Encyclopædie* d'Ersch et Gruber, p. 281.

(6) *De via sacra*, disp. I, p. 11.

de Lindus, qui avait refait le pont du Céphise, ne serait pas ce Rhodien dont Pausanias (1) fait le nom, et qui était venu se faire enterrer sur la Voie Sacrée, dans un tombeau magnifique que l'on voyait à l'entrée du défilé du Corydallus? En tous cas, l'indication du manuscrit de l'Anthologie Palatine sur l'auteur de l'inscription paraît la plus exacte. Antagoras de Rhodes florissait vers 270 av. J.-C.; il était ami du roi de Macédoine Antigone Gonatas et contemporain d'Aratus de Sicyone (2). Cette indication permet d'établir l'époque où le pont de la Voie Sacrée sur le Céphise avait été rétabli, après être probablement tombé de vétusté.

Le cours du Céphise a beaucoup changé depuis l'antiquité. Cette rivière n'avait autrefois qu'un seul lit et se jetait dans la baie de Phalère, *ρέων διὰ τοῦ πεδίου.... διὰ δὲ τῶν σκελῶν τῶν ἀπὸ τοῦ ἄστεος εἰς τὸν Πειριαιᾶ καθηκόντων ἐκδιῶσιν εἰς τὸ Φαληρικόν* (3). Actuellement il se divise en trois branches dans le Bois des Oliviers, au-dessous du village de Σεπόλια. La première et la plus faible traverse la route d'Éleusis entre le jardin botanique et le hameau d'Ἅγιος Σαββάς pour se perdre un peu plus bas parmi les vergers; la seconde passe immédiatement après l'antique Ἱερὰ Συκῇ et va finir à son tour, non loin de la baie de Phalère, dans les marais que les anciens nommaient Halipédon; enfin la troisième, qui est la plus forte, coule à près de 400 pas vers l'Ouest et se jette, réduite à un simple filet d'eau, dans le bassin le plus reculé du Pirée, jadis appelé le port Cantharus.

(1) I, 37, 4.

(2) Plutarch. *Apophthegm.* p. 182; *Sympos.* IV, p. 668. — Pausan. I, 2, 3.

(3) Strab. IX, p. 400.

Ce changement tient à deux causes : c'est d'abord l'envasement progressif qui a fini par oblitérer complètement l'ancienne embouchure (1); ce sont ensuite les irrigations que M. Thiersch (2) a fort bien décrites en réfutant le dire erroné de Strabon que le Céphise est un torrent à sec dans l'été, χειμαρρώδης τὸ πλέον, θέρους δὲ μειοῦται τελέως : « Le Céphise n'est rien moins qu'un « torrent; il se compose de larges et belles fontaines « et ne tarit jamais. Dans l'automne de 1831, au mois « de novembre, où il n'avait presque pas encore plu, « après une sécheresse de huit mois le fleuve cou- « lait toujours, et les indigènes me déclarèrent d'un « commun accord que jamais il ne manquait d'eau. Il « sert pendant tout l'été à arroser les deux cents jardins « qui bordent ses rivages, et pendant tout l'hiver à « l'irrigation des oliviers dont ces jardins sont par- « semés. On a pratiqué, pour conduire l'eau, de petites « rigoles et des espèces de fossés; l'irrigation a lieu à « jours et à heures fixes, en sorte que chaque jardin « est arrosé deux fois par semaine (3). On comprend « donc ce que sont ces fontaines vives, κρήναι αὔπνοι, et « pourquoi le poète les dépeint ainsi : Κηφισσοῦ νομάδες « ῥεέθρων. » L'ingénieuse et certaine explication donnée par M. Thiersch pour les termes dont Sophocle se sert en parlant du Céphise, dans le chœur de son *OEdipe à Colone*, prouve que les irrigations étaient déjà dans

---

(1) Klenze, *Aphoristische Bemerkungen auf einer Reise nach Griechenland*, p. 294.

(2) *De l'état actuel de la Grèce*, t. II, p. 26.

(3) L'organisation des propriétaires riverains en syndicat pour la surveillance des irrigations, qui remonte à une époque évidemment fort ancienne, est curieuse à étudier et mériterait d'entrer en comparaison avec les célèbres associations de la Huerta de Valence, constituées pour le même but.

l'antiquité aussi développées que de nos jours. Mais elles se faisaient sans doute d'après un système encore plus régulier, et les eaux de la rivière étaient probablement, ainsi que l'a pensé le colonel Leake, enfermées entre deux levées, qui les maintenaient dans un seul lit et préservaient les propriétés voisines contre les inondations du genre de celle que j'ai vue, en novembre 1860, ravager la plus grande partie du Bois des Oliviers.

Mais parmi les branches actuelles du Céphise, quelle est celle qui représente l'ancien lit ? On peut répondre avec entière certitude que c'est la branche centrale, bien qu'elle ne soit pas aujourd'hui la plus importante. Elle se termine vers le point où dans l'antiquité le fleuve se jetait à la mer. De plus, si aujourd'hui, par suite de la construction de la route nouvelle, cette branche est couverte comme les deux autres d'un ponceau moderne, construit à la façon de tous les travaux de ce genre qu'exécutent les ingénieurs, au commencement de ce siècle on y voyait le pont antique, servant encore bien que dépouillé de ses ornements et de ses balustrades, et composé de deux énormes blocs de marbre qui avaient fait donner à la localité le nom populaire de τὰ δύο μάρμωρα (1).

C'est à ce point du Céphise qu'avaient lieu, lors de la célébration des grandes Éleusiniennes, ce qu'on appelait les *géphyrismes*, γεφυρισμοί. Au retour des mystes à Athènes après la fin des initiations, la populace, le vi-

---

(1) Gell, *Itinerary of Greece*, p. 31. — Dodwell, *Tour in Greece*, t. II, p. 169.

sage couvert de masques (συγκαλυπτόμενοι, dit Hésychius), les attendait au passage du pont et les accueillait par des injures et des plaisanteries, qui venaient attaquer nommément jusqu'aux personnages les plus considérables de la République (1). Les mystes répondaient vigoureusement, et Aristophane met dans la bouche du chœur de la procession d'Iacchus cette invocation burlesque, dont on ne saurait méconnaître le rapport direct avec les géphyrismes : « Déméter, reine des « saintes orgies, viens à notre secours et protège le « chœur de tes initiés ; donne-moi de jouer et de danser « toujours en sûreté, de dire beaucoup de plaisan- « teries et beaucoup de choses sérieuses, de manière « à mériter la bandelette du vainqueur dans les jeux « et les railleries de ta fête (2). » On peut, croyons-nous, se faire une idée assez exacte de ce qui se passait au pont du Céphise lorsque l'on a vu en Angleterre le retour du Derby, où le *mob* de Londres vient attendre hors de la ville les voitures de l'aristocratie et engage avec elles une lutte d'injures et de plaisanteries souvent des plus grossières.

Semblables scènes dans une solennité religieuse paraissent étranges à nos mœurs modernes. Il s'en passait cependant d'absolument analogues dans les Dionysies, où on les appelait ἐξ ἀμαξῶν (3), et dans les Thesmophories, où on les appelait στήναι (4). Dans toutes

(1) Strab. IX, p. 400. — Hesych. v<sup>is</sup> Γεφυρίς et Γεφυριστάι. — Ammon. *De differ. verb.* III, 13, p. 128.

(2) *Ran.* v. 384-393.

(3) *Corp. paroem. graec.* ed. Leutsch et Schneidewin, t. I, p. 453.

(4) Aristoph. *Thesmophor.* v. 834. — Hesych. et Phot. v<sup>o</sup> Στήναι. — Voy. Preller dans le *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft de Darmstadt*, 1835, n<sup>o</sup> 98, p. 792.

ces fêtes elles représentaient la part d'élément comique qui se retrouvait au sein de tous les cultes du paganisme grec, chez lesquels cet élément servait à déguiser sous une forme burlesque certaines idées trop hautes pour être exprimées sous leur forme sérieuse aux regards du vulgaire (1). Ainsi que l'a dit Platon (2), les dieux étaient considérés comme aimant la plaisanterie, φιλοπαίσμονες γὰρ οἱ θεοί.

Aristophane nous a conservé dans sa comédie des *Grenouilles* (3) quelques échantillons de *géphyrismes*, en les transportant dans les enfers :

« Voulez-vous que nous raillions ensemble Arché-  
« dème ? A sept ans il n'était encore inscrit dans au-  
« cune phratrie ; maintenant il est chef du peuple  
« parmi les morts et il tient le premier rang pour la  
« méchanceté. »

Les sarcasmes continuent ensuite sur Clithène et sur Callias ; mais ils deviennent impossibles à traduire. L'obscénité qu'on remarque dans cette partie du chœur devait tenir une grande place dans les *géphyrismes*. Elle y avait même un caractère religieux, car elle rappelait cette vieille femme nommée par les uns Iambé (4) et par les autres Baubo (5), dont les plaisanteries et les gestes indécents avaient déridé Déméter au milieu de sa douleur et l'avaient décidée à boire le cycéon.

(1) Voy. Ch. Lenormant, *Quaestio cur Plato Aristophanem in convivium induxerit*, Paris, 1838 ; *Commentaire du Cratyle de Platon*, p. 117 ; *Nouv. galerie myth.* p. 53.

(2) *Cratyl.* p. 406. — Cf. Aristoph. *Ran.* v. 404-407.

(3) V. 416-430.

(4) Homer. *Hymn. in Cer.* v. 198-204. — Apollodor. I, 5, 1-3. — Nicandr. *Alexipharm.* v. 128-132, et Schol. *ad h. l.* — Procl. *Chrestomath. ap. Phot. Biblioth.* p. 319. — Etym. Magn. v° ἰάμβη.

(5) Clem. Alex. *Protrept.* p. 17, ed. Potter. — Arnob. *Adv. gent.* V, 26.



M. Creuzer (1) a ingénieusement conjecturé que sur le pont du Céphise, au milieu de tous les individus qui attendaient les initiés pour leur adresser les géphy-rismes, était un personnage de femme qui jouait le rôle de cette Iambé ou Baubo. Hésychius signale en effet sous le nom de γεφυρίς une prostituée qui se tenait sur le pont au retour de la procession sacrée, πόρνη τις ἐπὶ γεφύρας. Dans son chœur des géphyrismes Aristophane (2) signale cette femme avec des termes qui indiquent clairement sa robe ouverte et son attitude obscène :

Καὶ γὰρ παραβλέψας τι μεिरαιίσκης  
 Νῦν δὴ κατεῖδον, καὶ μάλ' εὐπροσώπου,  
 Συμπαιστρίας χιτωνίου  
 Παραρραγέντος τιτθίων προκύψαν.

On remarquera, comme l'a déjà fait M. Creuzer, qu'Hérodote (3), dans la description qu'il donne des fêtes de Bubastis, représente les femmes dans la même attitude indécente et, rapprochement frappant, se tenant de même aux bords du fleuve, αἱ δὲ ὀρχέονται, αἱ δ' ἀνασύρονται ἀνισταμένοι· ταῦτα παρὰ πάσῃν πόλιν παραποταμίνη ποιεῦσι. C'est l'attitude qu'une précieuse terre-cuite, publiée par Millingen (4), donne à la Baubo de la légende éleusinienne, assise sur un porc (5) et tenant à

(1) *Symbolik*, I. VIII, sect. II, ch. III; t. III, p. 784 de la traduction de M. Guigniaut.

(2) *Ran.* v. 409-412.

(3) II, 60.

(4) *Ann. de l'Inst. arch.* t. XV, pl. E.

(5) Le porc était l'animal spécialement consacré à Déméter. Schol. ad Aristophan. *Acharn.* v. 747 et 764; *Pac.* v. 374. *Ran.* v. 338.— Voy. Caylus, *Recueil d'antiquités*, t. VI, pl. XXXVII. — Gerhard, *Antike Bildwerke*, pl. XCIX.— Panofka, *Terracotten des Königl. Museums zu Berlin*, pl. LVII, n° 1; pl. LVIII, n°s 1 et 2. — Cavedoni, *Spicilegio numismatico*, p. 18.

Une allusion indécente est en outre incontestable dans le choix de la mon-

la main le métier à tisser appelé κτελς (1) dont l'allusion obscène est manifeste (2). La figurine éditée par le savant anglais est le seul exemple jusqu'à présent gravé de ce genre de représentations, mais nous en connaissons dans les collections d'antiquités un grand nombre d'autres, soit en terre cuite, surtout de fabrique alexandrine, soit en verre, ces dernières figurines de très-petite dimension, destinées à être portées au cou comme amulettes.

En tous cas, il est hors de doute que dans les géphy-rismes, aux railleries mordantes et grossières adressées à ceux qui passaient, il se joignait des scènes d'un comique grotesque, des espèces de mascarades. Il paraît même qu'un prix consistant en une bandelette était adjugé à celui des acteurs qui avait eu l'avantage dans ces luttes bouffonnes (3), dont l'influence sur les pré-

ture donnée à Baubo, et cette allusion n'est certainement pas étrangère au culte de la Grande Mère Eleusinienne (Voy. J. De Witte, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, p. 432. — Notre *Recueil d'inscriptions d'Éleusis*, p. 357). Χοῖρος ne signifie pas seulement « un porc, » mais aussi « les parties sexuelles de la femme » (Varr. *De re rustic.* II, 4). De là toutes sortes de plaisanteries chez les comiques anciens. Dans les *Guêpes* d'Aristophane (v. 1353), le vieux Philocléon appelle une courtisane ὦ χοῖρον. Dans ses *Acharniens* (v. 736 et suiv. Cf. Schol. *ad* v. 792), le même poète introduit un homme de Mégare qui fait passer des petites filles (κόραι) pour des cochons mystiques (χοῖροι μυστικαί). Il les enferme dans un sac, les porte au marché et les force à imiter le grognement des porcs. Tout ce que dit le marchand mégarien se compose de jeux de mots sur les deux sens de χοῖρος, et sur la ressemblance de son entre ce mot et celui de κόρη.

(1) Poll. VII, 35.

On disait en latin *pecten* avec le même sens : Ovid. *Fast.* III, v. 820.

Sur la nature et la signification de ce symbole, ainsi que sa présence sur les peintures de vases d'un caractère évidemment mystique, voy. Millingen, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XV, p. 86-91.

(2) Etymol. Magn. Κτελς, τὸ μέριον ἡγοῦν τὸ αἰδοῖον. — Poll. II, 174 : Αἰδοῖα τῶν γυναικῶν, ὧν τὸ μὲν σύμπαν, κτελς. — Suid. Κτελς... τὸ ἐπ' ἔθαιον.

(3) Aristoph. *Ran.* v. 395.

mières et rudes ébauches de l'art dramatique des Grecs nous paraît manifeste (1). Le Grand Étymologique (2) fait mention des fêtes de Déméter aussi bien que de celles de Dionysus comme ayant donné naissance à la comédie (3). Iambé, qui, nous venons de le faire voir, représentait l'élément comique dans le mythe de Déméter, était dite fille de Pan et d'Écho (4), et son nom rappelle celui d'*iambe* donné au vers de la comédie et de la satire (5). M. Preller (6), qui s'efforce bien à tort de représenter comme récente l'Iambé de l'hymne homérique à Cérès, est obligé de la mettre lui-même en rapport avec le culte de cette déesse à Paros, où les iambes, développés plus tard en un genre de poésie par Archiloque, étaient censés avoir pris naissance. Et en effet plusieurs traditions racontaient formellement que c'était à l'exemple des injures et des railleries d'une vieille femme nommée Iambé que, soit Hipponax (7), soit Archiloque (8), avaient combiné leur vers iambique. Du reste, et ceci nous ramène encore plus directement

(1) Creuzer, *Symbolik*, I. VIII, sect. II, ch. III; t. III, p. 784 de la traduction de M. Guignaut. — Bentley, *Opuscul.* p. 313.

(2) V<sup>o</sup> Κωμῳδία.

(3) A l'occasion de ce rapport entre le culte d'Éleusis et les représentations dramatiques, on nous permettra de joindre en passant aux preuves que nous avons réunies dans notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis* (p. 98 et 109) sur l'existence de représentations dans le théâtre de cette ville à l'époque des Grands Mystères, un texte formel du Scholiaste d'Aristophane (*ad Ran.* v. 913) que nous avons eu le tort de négliger alors : ἐν τοῖς Ἐλευσινίοις ἐτελεῖτο τὰ δράματα τοῦ Αἰσχύλου.

(4) Philochor. *ap.* Natal. *Com. Mythol.* III, 16. — Etym. Magn. v<sup>o</sup> ἰάμβη.

(5) Voy. Creuzer, *Symbolik*, I. VIII, sect. II, ch. II; t. III, p. 740 de la traduction de M. Guignaut.

(6) *Demeter und Persephone*, p. 98 et suiv.

(7) Ptol. *Hephæst.* p. 81, éd. de Pauw.

(8) Eustath. *ad Homer. Odys.* A, p. 1684.

à la comédie en tant qu'institution du culte de Bacchus, les géphyrismes constituaient une des parties les plus éminemment dionysiaques des cérémonies éleusiniennes. Ils avaient lieu au passage de la procession qui ramenait d'Éleusis à Athènes la statue d'Iacchus, le Dionysus mystique. Dans une des versions de la légende d'Iambé ou Baubo, qui en constituait, avons-nous fait voir, la première origine, ce même Iacchus, enfant, jouait un rôle très-important, et c'était lui qui par ses attouchements indécents sur la vieille compagne de Métanire, ramenait le rire sur le front de Déméter affligée :

ὧς εἰποῦσα πέπλους ἀνεδύρατο, δείξέ τε πάντα  
Σώματος οὐδὲ πρόποντα τύπον· παῖς δ' ἦεν Ἰακχος  
Χαίρει τε ῥίπτασκε γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις (1).

Aussi dans les *Grenouilles* d'Aristophane (2), quand Dionysus rencontre le chœur des mystes au moment où ils se livrent aux géphyrismes, le poète met dans sa bouche des paroles qui montrent combien cette cérémonie lui plaît et lui est consacrée ; son compagnon Xanthias veut se mêler aux chœurs et prendre sa part des plaisanteries, et le dieu ajoute qu'il va faire comme lui.

Ξανθίας.

Ἐγὼ δ' ἀεὶ πως φιλακολουθὸς εἰμι, καὶ μετ' αὐτῆς  
Παίζων χορεύειν βούλομαι.

Διόνυσος.

Κἄγωγε πρὸς.

(1) Clem. Alex. *Protrept.* p. 17, ed. Potter.

(2) V. 414 et 415.

Lorsque la licence aristophanesque de la comédie ancienne eut été refrénée, les géphyrismes, qui ressemblaient tant aux *engueulements* de notre carnaval, durent avoir le même sort et subir aussi les entraves d'une police plus ombrageuse. Alors, comme les attaques satiriques contre les puissants du jour n'avaient plus la liberté de la scène pour se produire, le pont du Céphise, en mémoire des jeux dont il était témoin dans le bon vieux temps, remplit pour la cité d'Athènes le même rôle que la statue de Pasquino pour la Rome pontificale. On y affichait les placards mordants en vers ou en prose, qui remplaçaient la liberté de la presse et par où s'exhalait le mécontentement ou le mépris public contre les gouvernants : Γεφυρισμός δὲ ἀπὸ τοῦ τοῦς Ἀθήνησιν ἐπὶ τῶν γεφυρῶν ἐπιγράφειν ἦτοι ἔμμετρα ἢ καὶ δέχα μέτρων διασυρμούς τινῶν ἔχοντα (1).

J'ai insisté tout à l'heure sur le rôle du personnage d'Iambé ou de Baubo et son rôle dans les souvenirs éleusiniens. On me permettra d'insérer ici à cette occasion une courte parenthèse, dans laquelle j'ajouterai un exemple de plus à ceux qu'on a déjà recueillis pour faire voir combien les traditions religieuses du paganisme sont encore demeurées vivantes en Grèce, dans les superstitions et dans le langage du peuple des campagnes.

C'était pendant mes fouilles d'Éleusis. Un jour en arrivant sur le terrain des travaux, je vois les ouvriers, qui avaient interrompu leur besogne, échanger en riant des injures avec une vieille femme qui, ses

---

(1) Ammon. *De differ. verb.* p. 128. — Cf. Thom. Magist. *De voc. Attic.* v<sup>o</sup> Σκῶμμα.

cheveux gris épars sur ses épaules, paraissait en proie à la plus violente colère contre eux. Je m'adresse à cette femme et je la questionne.

— Βρὲ ἀδελφὴ, γιὰ τί μαλώνεις ἔτσι μὲ τοὺς ἐργάτας μου ; pourquoi te querelles-tu ainsi avec mes ouvriers ?

— Διότι μ' ἐλέγανε Βαββῶ, parce qu'ils m'ont appelé Vavvo.

Cette réponse me frappa, et j'allai aux informations au sujet du nom qui avait tant indigné la vieille femme. J'appris alors que Βαββῶ, dans le langage populaire de cette partie de l'Attique, était une épithète injurieuse que l'on donnait aux vieilles radoteuses qui passaient pour avoir eu de mauvaises mœurs dans leur jeunesse. Quelques jours après, mon ami M. le docteur Pallis, à qui je racontais le fait, m'assura que ce mot s'employait journellement et avec le même sens par les habitants de l'Épire, son pays natal. N'y a-t-il pas dans une semblable injure un souvenir manifeste de la Βαυβῶ éleusinienne, de ses actes obscènes et des anathèmes indignés dont les Pères de l'Église avaient poursuivi cette représentation immorale, à laquelle les vieux Pélasges avaient attaché un sens sérieux, sinon d'autres idées qu'un naturalisme à la fois grossier et mystique ?

Plusieurs géographes (1), se fondant sur le témoignage du Grand Étymologique (2), ont placé auprès du pont du Céphise le siège d'un dème des Γεφυρεῖς, différent de celui des Laciades. Mais aucun autre auteur ne mentionne ce dème ; il n'en est jamais question dans

---

(1) Voy. Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 49.

(2) V<sup>o</sup> Γεφυρεῖς.

les inscriptions attiques, et c'est évidemment ici un de ces cas assez nombreux où le grammairien rédacteur du Grand Étymologique a pris pour le nom d'un dème celui d'un γένος sacerdotal. Nous en rencontrerons un autre plus loin, à propos des Κροτωνίδαι. Les Géphyréens ne constituaient pas un dème, mais une famille. Si leur lieu d'habitation primitif était au passage du Céphise, ils n'en étaient pas moins inscrits comme citoyens dans différents bourgs, souvent fort éloignés. Ainsi les deux tyrannicides, Harmodius et Aristogiton, qui appartenaient à cette race (1), étaient démotes d'Aphidna (2).

Ces Géphyréens se disaient descendants des Phéniciens venus avec Cadmus (3), mais les détails de leur histoire semblent plutôt indiquer en eux une ancienne population pélasgique. Leur habitation primitive avait été Érétrie dans l'île d'Eubée (4). De là ils étaient venus s'établir à Tanagra dans la Béotie (5), ville qui avait été originairement appelée Géphyra (6). Une tradition rapportée par différents auteurs (7) semble avoir eu trait à d'anciens démêlés entre eux et les Athéniens. On racontait que les Athéniens avaient, probablement après avoir vaincu les Géphyréens, envoyé le dixième de cette population à Delphes, pour y servir le dieu en

---

(1) Herodot. V, 55 et 57.

(2) Plutarch. *Symposiac*. I, 10, p. 628.

(3) Herodot. V, 57.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*

(6) Etym. Magn. v° Γέφυρα.

(7) Pausan. *ap.* Eustath. *ad* Homer. *Iliad.* Γ, p. 408. — Hesych. v° Δόρυ κρηπίδων. — Suid. a. v. — Mich. Apostol. VII, 34. — Cf. O. Müller, *Orcho-menos*, p. 118; *Die Dorier*, t. I, p. 257.

qualité d'hiérodoules. Au bout de quelque temps de séjour, la Pythie leur avait rendu un oracle ainsi conçu : Ἄνδρι Γεφυραῖω οἶκος φίλος, οἶκος ἄριστος (1). Obéissant à cet oracle et profitant de ce que les Athéniens étaient en guerre avec le thrace Eumolpe, roi d'Éleusis, ils avaient, comme on le racontait de Cadmus, suivi des bœufs pour guides et étaient rentrés à Tanagra. Ils furent définitivement expulsés de cette ville après l'époque de la guerre des Épigones (2). Suivant certains auteurs, les Thébains prirent leur ville (3) en même temps qu'Orchomène (4), qui avait aussi refusé de se soumettre à la suprématie de Thèbes ; suivant d'autres, une partie des Ioniens chassés de Péloponnèse par l'invasion dorienne vint s'établir à Tanagra et en chassa les anciens habitants (5).

Toujours est-il que les Géphyréens, expulsés de leurs demeures, vinrent chercher un asile en Attique. Les Athéniens les reçurent au nombre des citoyens, mais, dit Hérodote (6), sous certaines conditions et en leur imposant certaines défenses, Ἀθηναῖοι δὲ σφας ἐπὶ ῥητοῖσι ἐδέξαντο σφέων αὐτῶν εἶναι πολιήτας, πολλῶν τέων καὶ οὐκ ἀξιαπηνήγτων ἐπιτάξαντες ἔργεσθαι. La nature des conditions qui leur avaient été imposées n'est pas difficile à discerner. Tanagra avait été nommée Γέφυρα et ses habitants Γεφυραῖοι, parce que, cette ville étant située

(1) Voy. Meineke, *Ueber Kerkidas*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1832, p. 96.

(2) Herodot. V, 57.

(3) Schol. ad Aristid. *Panathen.* p. 110, 17, ed. Dindorf.

(4) Schol. ad Aristid. *Panathen.* p. 110, 16.

(5) Schol. ad Aristid. *Panathen.* p. 110, 17.

(6) V, 57.



au milieu des marais et sur les rives de l'Asopus, de très-bonne heure ceux qui y vivaient avaient été obligés d'employer des ponts pour leurs communications intérieures et pour leurs relations avec le dehors, ὅτι ἐν σχεδία (?) κώμῃ κατοικοῦντες καὶ ἐν τῇ πέραν γῇ τοῦ Ἀσωποῦ, διὰ τοῦ χειμῶνος ἐν ταῖς πρὸς ἀλλήλους ἐπιμιξίαις γεφύραις ἐχρῶντο (1). On attribuait (2) des origines du même genre aux noms de plusieurs villes de la Béotie situées également au milieu des marais, Platées, Copæ et Irésium : Ὅτι κατακλυσμοῦ ποτὲ γενομένου συνέβη περὶ Βοιωτίαν πολλὰς λίμνας ἀναφανῆναι· οἱ οὖν ἐγχώριοι πλάταις καὶ κώπαις καὶ εἰρεσίᾳ κεχρημένοι τὰς πρὸς ἀλλήλους ἐπιμιξίας ἐποιοῦντο· ἐκ τούτου οὖν τὰς πόλεις ὠνόμασαν, ἀπὸ μὲν τῶν πλατῶν Πλαταιάς, ἀπὸ δὲ τῶν κωπῶν Κωπάς, ἀπὸ δὲ τῆς εἰρεσίας Εἰρέσιον (3). Les Géphyréens étaient donc, par suite des conditions physiques du lieu où ils avaient longtemps résidé, habitués à construire et à entretenir des ponts. Cet art, si nécessaire aux relations des hommes entre eux, était considéré à l'origine des sociétés comme une science mystérieuse et placé sous la garde de la religion. A Rome les ministres supérieurs du culte étaient appelés *pontifices*, nom qu'un écrivain de l'antiquité (4) rapproche de celui des Géphyréens, à cause du *Pons Sublicius* qu'ils avaient établi et dont ils surveillaient l'entretien (5). Chose curieuse ! au moyen âge le même

(1) Etym. Magn. v° Γέφυρα.

(2) Ibid. v° Εἰρέσιον.

(3) Ce dernier nom correspond exactement à ce qu'était à Rome celui du *Velabrum*. — Varr. *De ling. lat.* VII, *sub fin.* — Plutarch. *Romul.* 5. — Tibull. II, 5, v. 33. — Propert. IV, 9, v. 5. — Ovid. *Fast.* VI, v. 465.

(4) Lyd. *De mensib.* p. 118, ed. Ræther.

(5) Varr. *De ling. lat.* IV, 15.

fait se reproduisit quand la civilisation reprit naissance après l'ère des invasions barbares. Pour rétablir les ponts sur les grands fleuves et rendre ainsi au commerce ses voies perdues, il fallut donner à cette œuvre une consécration religieuse et créer un ordre monastique spécial, celui des *Fratres Pontifices*, qui n'avait pas d'autre mission. C'est dans une intention semblable que les Athéniens fixèrent sur le bord du Céphise, au passage de la route d'Éleusis, les émigrés Géphyréens de Tanagra, experts dans l'art de l'ingénieur des ponts et chaussées. La condition de leur admission aux droits de la cité fut la construction et la conservation du pont jeté sur cette rivière, qui rendait d'un accès plus sûr et plus facile la principale artère des communications d'Athènes avec le reste de la Grèce par la voie de terre.

Hérodote dit encore (1) que la race des Géphyréens avait des *sacra* distincts de ceux des Athéniens et auxquels l'ancienne population de l'Attique ne participait pas, καί σφι ἰρά ἐστι ἐν Ἀθήνῃσι ἰδρυμένα, τῶν οὐδὲν μετὰ τοῖσι λοιποῖσι Ἀθηναίοισι, ἄλλα τε κεχωρισμένα τῶν ἄλλων ἰρῶν. La partie principale en était le culte de Déméter Achæa (2). Ce surnom, étudié déjà par Voss (3), par M. Creuzer (4) et par M. Lobeck (5), désigne la forme la plus sombre de la déesse d'Éleusis (6), lors-

(1) V, 61.

(2) Herodot. V, 61.

(3) Comment. ad Homer. Hymn. in Cer. p. 21.

(4) Symbolik. I. VIII, sect. I, ch. VII; t. III, p. 620 de la traduction de M. Guigniaut.

(5) Aglaophamus, p. 1225.

(6) M. Preller, qui avait d'abord (*Demeter und Persephone*, p. 393) combattu cette interprétation de la Déméter Achæa, y est revenu plus tard (ar-

que, saisie d'une profonde douleur, ἄχος (1), par suite de l'enlèvement de sa fille, elle refuse, en sa qualité de pouvoir souterrain, son concours au développement des germes et cause sur la terre une stérilité générale. Dans la Béotie, antique séjour des Géphyréens, la même forme de la grande déesse était adorée sous le surnom voisin d'Ἐπαχθῆ ou plutôt Ἐπαχῆ, que Plutarque (2) explique ainsi : διὰ τὴν τῆς Κόρης καθοδὸν ἐν ἄξει τῆς Δήμητρος οὕσης. Au pont du Céphise, le nom du lieu et celui de la race à laquelle appartenait ce culte avaient donné naissance à l'épithète populaire de Γεφυρσία (3).

Mais Déméter n'était pas la seule divinité adorée dans les *sacra gentilitia* des Géphyréens. Servius (4), d'après Varron, et Jean Lydus (5) rapportent que sur le pont du Céphise ils rendaient un culte à un Palladium. On lit dans un des plus anciens scholiastes de Virgile : *Dicunt sane alii, unum simulacrum coelo lapsum et in ponte depositum apud Athenas fuisse, unde apud illos γεφυρῆτις Ἀθηνᾶ* (6). C'est là, comme l'a déjà fait remarquer M. Preller (7), un des exemples les plus frappants des rapports qui existaient dans l'Attique entre les cultes de Déméter et d'Athéné, et de l'identité fonda-

ticle *Proserpina* dans la *Real-Encyclopædie* de Pauly, p. 115) et a rapproché la déesse de la *Ceres deserta* des Romains. (Virg. *Æneid.* II, v. 714. — Cf. Interpr. Mai.)

(1) Homer. *Hymn. in Cer.* v. 40.

(2) *De Is. et Osir.* 69.

(3) Etym. Magn. v<sup>o</sup> Γεφυρῆτις.

(4) *Ad Virg. Æneid.* II, v. 165.

(5) *De mensib.* VIII, p. 45.

(6) Interpr. Mai. *ad Virg. Æneid.* II, v. 165.

(7) *Demeter und Persephone*, p. 392 et suiv.

mentale de ces deux personnages divins. Cette identité était particulièrement marquée dans la forme terrible de Déméter honorée par les Géphyréens. La statue de la déesse qui surmontait, ainsi que nous espérons le démontrer dans le volume que nous consacrerons à la topographie de la ville même d'Eleusis, l'ἀγέλαστος πέτρα, dans l'intérieur des enceintes sacrées, et dont la partie supérieure est conservée dans la bibliothèque publique de Cambridge (1), porte comme Minerve le *gorgonium* sur la poitrine. Ainsi que l'a déjà remarqué M. Guigniaut (2), cette particularité rappelle le vieux culte mystique des Lycomides à Phlya dans l'Attique, où à Déméter Anésidora, Zeus Ctésius, Coré Protonogé et aux Euménides, était associée Athéné Tithroné (3), dont le nom rappelle celui du dème de Tithras, dans lequel les Gorgones étaient l'objet d'honneurs tout spéciaux (4). Sur un célèbre vase découvert à Kertch (5), Athéné, la poitrine décorée du gorgonium, préside à la naissance d'Iacchus, comme sur d'autres monuments à celle d'Érichthonius (6). A cette occasion M. Gerhard (7) est revenu, par des observations nou-

---

(1) Spon, *Voyage*, t. II, pl. à la p. 216. — Clarke, *Greek marbles dep. in the public library of Cambridge*, pl. IV. — Mus. Worsley. t. I, p. 95. — Gerhard, *Antike Bildwerke*, pl. CCCVI, nos 4 et 5.

(2) *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1230.

(3) Pausan. I, 31, 2.

(4) Schol. ad Aristoph. *Ran.* v. 480.

(5) *Compte-rendu de la Commission d'Archéologie de Saint-Petersbourg pour 1859*, pl. I. — Gerhard, *Ueber den Bildenkreis von Eleusis*, pl. I, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin* pour 1862.

(6) Bas-reliefs : *Museo Chiaramonti*, pl. XLIV. — Clarac, *Musée de sculpture*, pl. CXXIII, n° 104.

Vases peints : Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, pl. LXXXIV, LXXXV et LXXXV A.

(7) *Ueber den Bildenkreis von Eleusis*, p. 285, note 89.

velles et ingénieuses, sur l'association, déjà plusieurs fois signalée, de Minerve aux déesses d'Éleusis.

Un autre exemple des rapports étroits des deux cultes de Déméter et d'Athéné nous paraît utile à rappeler ici. A Trézène (1), à Épidaure et à Égine (2), on adorait les Grandes Déesses sous les noms particuliers de Damia et d'Auxésia (3). Quand le culte de ces déesses s'établit à Épidaure, la Pythie ordonna de faire leurs statues en bois d'olivier, l'arbre essentiellement attribué à Minerve, et les Épidauriens, considérant les oliviers de l'Attique comme les plus sacrés de tous, demandèrent aux Athéniens la permission d'aller en chercher chez eux, ce qui leur fut accordé à condition de faire des présents annuels à Athéné Polias (4). Aussi les images de Damia et d'Auxésia surmontaient-elles le fronton du temple de Minerve dans l'île d'Égine (5). Au milieu des cérémonies qui se célébraient en leur honneur dans cette île, les femmes s'adressaient mutuellement des injures et des plaisanteries (6). Ceci nous ramène aux *géphyrismes* dont nous parlions tout à l'heure, célébrés au retour des Éleusinies auprès de ce pont du Céphise qui était consacré à la fois à Déméter et à Athéné. Mais à Trézène ces disputes bruyantes à coups de langue étaient rem-

(1) Pausan. II, 32, 2.

(2) Herodot. V, 82.

(3) Le nom d'Αὐξήσια est évidemment dérivé du verbe αὐξέω; celui de Δαμία semble n'être qu'une altération de δᾶμα, c'est-à-dire *la terre mère*. Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. II, p. 377. — On pourrait aussi considérer Δαμία comme tiré de la même racine que le verbe δαμάζω. Ce serait alors la déesse de la destruction mise en pendant avec celle du renouvellement.

(4) Herodot. V, 82.

(5) Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 135, note 43. — Voy. plus haut, p. 229.

(6) Herodot. V, 82.

placées, dans les fêtes des mêmes déesses, par une cérémonie que l'on appelait *lithobolie* ou *lapidation*, et dans laquelle les assistants s'entre-poursuivaient à coups de pierres (1). Nous sommes ainsi amenés à rapprocher les querelles comiques des *géphyrismes* du comb atsimulé à coups de pierres qui avait lieu sous le nom de Βαλλητύς dans une des fêtes d'Éleusis (2), cérémonie éminemment symbolique sur laquelle un des interlocuteurs des *Dipnosophistes* d'Athénée dit qu'il ne donnerait pas d'explications quand même tous les assistants le payeraient, περί ἧς οὐκ ἂν τι εἴποιμι, μὴ παρ' ἐκάστου μισθὸν λαβὼν, et à laquelle fait évidemment allusion (3) l'hymne homérique à Cérès dans la prédiction de la déesse sur le combat terrible que doivent à jamais se livrer entre eux, et pour Démophon, les enfants d'Éleusis :

ὦρῃσιν δ' ἄρα τοῦγε, περιπλομένων ἐνιαυτῶν,  
Παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνῆν  
Αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συνάξουσ' ἤματα πάντα (4).

Nous aurons, du reste, plus loin l'occasion de revenir sur l'intention symbolique des cérémonies de ce genre.

Pausanias garde un silence absolu sur les Géphyréens, sur leur culte et sur les traditions qui s'y ratta-

(1) Pausan. II, 32, 3.

(2) Athén. IX, p. 406. — Hesych. v° Βαλλητύς.

(3) Creuzer, *Symbolik*, I. VIII, sect. I, ch. VII; t. III, p. 610 et suiv. de la traduction de M. Guigniaut. — Creuzer et Hermann, *Briefe über Homer und Hesiod.* p. 1-3. — Ottf. Müller, article *Eleusinien* dans l'*Allgemeine Encyclopædie* de Halle, p. 281. — Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1109; *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXI, part. II, p. 18.

(4) V. 265-267.

chaient. Faut-il en conclure qu'avec le progrès du temps tout souvenir s'en était effacé? Nous ne le croyons pas, car plus la tradition eût été oubliée du vulgaire, plus Pausanias, si curieux investigateur des antiquités religieuses, eût pris soin de la rappeler. Il y a là un petit problème dont M. Preller (1) nous paraît avoir trouvé la solution définitive. Adoptant entièrement la manière de voir de ce mythologue distingué, nous rapporterons ici ses propres paroles. *Mirum quod Pausanias tacet de his traditionibus. Dixeris Gephyraeorum nomen atque sacra gliscentibus saeculis evanuisse. Quod ut concedam de demo secundum Gephyraeos appellato (2) fieri potuisse, de sacris tamen a sollicita, qua Graeci sacrorum vetustates prosequi solebant, religione adeo abhorret, ut res aliter expedienda videatur. Et mihi quidem verisimile illud ipsum templum, quod Pausanias memorat prope Ficum Sacram exstitisse, Δήμητρος ἱερόν καὶ τῆς παιδός· σὺν δὲ σφισὶν Ἀθηνᾶ καὶ Ποσειδῶν ἔχουσι τιμὰς, hoc igitur templum illa Gephyraeorum sacra continuisse; qua cum conjectura haec altera conjuncta est, ut demum Γεφυρεῖς eumdem fuisse statuam cum eo, qui ceteris appellatur Ἰερά Συζῆ. Argumento est tum ipsa ratio locorum a Pausania descriptorum; nam apparet templum et ficum sacram proxime a fluvio Cephisso et a ponte abfuisse; tum quod numina illa, de quibus narrat Pausanias, constat a Gephyraeis culta esse praeter Neptunum omnia.*

Remarquons comme un argument puissant en fa-

(1) *De via sacra*, disp. I, p. 18.

(2) Nous avons fait voir un peu plus haut que ce dème n'avait jamais existé et que le pont du Céphise, comme le Figuier Sacré, était compris dans le territoire des Laciades (p. 245).

veur de l'opinion de M. Preller, que la famille des Phyalides avait quitté l'antique séjour de son premier ancêtre antérieurement à l'époque de l'établissement des Géphyréens. On racontait que Thésée, après avoir mis à mort les brigands de la route de l'isthme et entre autres son parent Sinis, était venu se faire purifier de leur sang par les fils de Phyalus à l'autel de Zeus Milichius (1) qui se voyait sur la Voie Sacrée après avoir franchi le Céphise (2). Un peu plus tard, quand les Athéniens, délivrés de la dîme de jeunes gens qu'ils payaient à la Crète, élevèrent un temple à Égée, père de Thésée, le héros ionien, pour payer la dette de l'hospitalité reçue, en confia le sacerdoce aux Phyalides (3), qui le conservèrent pendant une longue suite de siècles (4).

Cet Égée, auquel les Athéniens élevaient un temple, n'était autre que Neptune. Parmi les mythographes anciens, les uns, comme Apollodore (5), Plutarque (6) et Tzetzés (7), donnent pour père à Thésée Égée, roi de l'Attique ; les autres (8) le disent fils de Neptune ; d'autres enfin, comme Hygin (9), nomment à la fois Neptune et Égée. Nous connaissons un Posidon Ægæus (10) qui réunit les deux noms donnés au père du héros protecteur de l'Attique. Nérée porte aussi l'épithète

---

(1) Plutarch. *Thes.* 12.

(2) Pausan. I, 37, 4.

(3) Plutarch. *Thes.* 23.

(4) Hesych. v° Φυταλίδαι.

(5) III, 16, 1.

(6) *Thes.* 6.

(7) *Ad Lycophr. Cassandr.* v. 495 et 1324.

(8) Diod. Sic. IV, 59.—Plutarch. *Thes.* 6.

(9) *Fab.* 37.

(10) Strab. IX, p. 405.—Virg. *Æneid.* III, v. 74.



d'Ægæus (1). Enfin Égée, mettant fin à ses jours en se précipitant dans la mer qui reçoit son nom (2), se révèle par ce trépas comme une forme héroïque de la divinité qui préside à l'élément marin.

Les noms d'Égée et de Posidon Ægæus rappellent celui de *chèvres*, αἴγες, donné aux flots par les Doriens (3). Je renverrai ici le lecteur à la longue dissertation que mon père a insérée dans la *Nouvelle galerie mythologique* (4) sur le Jupiter Ægiochus ; on y trouvera une étude complète du symbole de l'*égide* ou *peau de chèvre*. Il me suffira de rappeler que le surnom d'*Ægéon* que porte quelquefois Neptune (5), et qui se rapproche beaucoup de celui d'*Ægæus*, est aussi le nom d'un géant, le même que Briarée, selon les uns (6), fils de *Pontus* et de *Gæa*, selon d'autres (7), et préposé à la garde de Jupiter enfant, comme la *chèvre* (αἴξ) Amalthée, ou la nymphe *Æga*, selon d'autres encore (8). Le scholiaste de Germanicus (9) donne une queue de poisson à la chèvre nourrice de Jupiter. Quelques pierres gravées (10) représentent une déesse assise sur un bouc à queue de poisson ; elle tient un trident ou un sceptre et un dauphin. Pan est placé au-

(1) Stat. Theb. VIII, v. 475.

(2) Plutarch. Thes. 22. — Serv. ad Virg. Æneid. III, v. 74.

(3) Hésych. v° Αἴγες. — Suid. v° Αἴγες. — Artemidor. Oneirocrit. II, 75.

(4) P. 31 et suiv.

(5) Philostrate. Vit. Apollon. Tyan. IV, 6.

(6) Homer. Iliad. A, v. 403-404. — Cf. sur le géant Ægéon : Callimach. Hymn. in Del. v. 141-143, et Schol. a. h. l. — Virg. Æneid. X, v. 565 et suiv. — Tarrhæus ap. Schol. ad Apollon. Rhod. Argonaut. I, v. 1165.

(7) Eumel. ap. Schol. ad Apollon. Rhod. loc. cit.

(8) Ion ap. Schol. ad Apollon. Rhod. loc. cit.

(9) P. 70.

(10) Empreintes publiées par l'Institut archéologique, cent. IV, n° 11 et 12.

près d'elle sur la seconde des pierres que nous citons. Cette déesse est sans doute *Æga*, la mère ou la femme de Pan, la même que la nourrice de Zeus, et qui, par l'attribut du trident ou du dauphin, devient femme de Posidon *Ægæus* (1). *Égée* lui-même est, dans quelques récits, le frère du géant Pallas (2). La Chimère qui vomissait, comme Briarée et d'autres géants, des tourbillons de flamme, identique à *Ægis* ou à la Gorgone, et dont le nom grec, *χίμαιρα*, est synonyme d'*αἰξ*, a pour forme mâle le monstre marin *Ægéon* (3), représenté sur une bague d'or étrusque (4), qui de la collection Révil a passé dans celle de M. le duc de Luynes et de là au Cabinet des Médailles. Outre la tête humaine, on y voit les trois têtes de lion, de chèvre et de serpent qu'on donne d'ordinaire à la Chimère. Ces rapprochements, joints à ceux qui ont été faits dans la *Nouvelle galerie mythologique* et qui nous semblent fixer le sens des mots de la racine à laquelle appartient le nom *αἰξ*, marquent bien clairement la nature du personnage de Posidon *Ægæus*, qui apparaît parmi les Titans comme *Ægéon*, et parmi les héros comme *Égée*, père de Thésée. C'est l'être redoutable qui habite le centre de la terre et l'ébranle par ses agitations, *Εννοσίγαιος*, *Ἐννοσίχθων* (5), dont la bouche vomit les flammes et qui du fond de l'abîme soulève les flots de l'Océan, qui, lorsqu'il se produit sous sa forme la plus terrible, est Briarée, Typhon,

---

(1) Voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Élite des mon. céramogr.* t. III, p. 15.

(2) Apollodor. III, 15, 5.

(3) Solin. XI, 16. — Schol. ad Homer. *Iliad.* A, v. 400.

(4) Micali, *Storia degli antichi popoli italiani*, pl. XLVI, n° 19. — *Nouvelle galerie mythologique*, p. 31, note 20. — J. De Witte, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 304.

(5) Homer. *Iliad.* γ, v. 310; *ibid.* v. 13.

Égéon, ou tout autre géant. Tout ce qui dans la nature est activité de la flamme, souffle destructeur, perturbation violente, tourbillon, tempête, explosion, appartient à cet être central, qui surpasse, par la terreur qu'il inspire, ce que le reste de l'univers renferme de forces violentes et redoutables.

Du moment où l'on reconnaît qu'Égée, au sacerdoce duquel les Athéniens attachèrent la race des Phytalides, n'est qu'une forme de Posidon, il devient impossible de ne pas rapprocher, comme l'ont déjà fait Ottfried Müller (1) et Bossler (2), le nom de l'auteur mythique de cette famille, le héros Φύταλος introducteur de la culture du figuier dans l'Attique, de l'épithète de Φυτάλμιος donnée à Posidon (3) en tant qu'auteur de toute végétation, Φυτάλμιος, ἐπειδὴ τοῦ φύεσθαι τὰ ἐκ τῆς γῆς γινόμενα ἢ ἐν αὐτῇ δηλονότι ἰκμάς παναίτιός ἐστιν (4). C'était à Trézène, au lieu même où l'on plaçait la naissance de Thésée, fils de Neptune Ægæus, que cette forme du dieu de la mer était particulièrement honorée et que les habitants lui offraient les prémices des fruits de la terre (5). Mais Posidon Phytalmius n'était pas seulement considéré comme l'auteur de la végétation des plantes, il présidait à toute génération, et les antiques habitants ioniens de cette partie du Péloponèse l'adoraient comme le dieu Πατρώος, comme l'auteur de

(1) *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 272.

(2) *De gentibus Atticae sacerdotalibus*, p. 52.

(3) Plutarch. *De virt. mor.* p. 451; *Symposiac.* V, 3, p. 675; *Conviv.* p. 158.

(4) Cornut. *De nat. deor.* 22. Cf. *Ibid.* 4. — Plutarque (*Conviv.* p. 158) tire le nom Φυτάλμιος des racines φυτεύειν et ἄλς, Herodien (*Epim.* p. 147) de φυτεύειν et ἄλμη, précisant ainsi l'un et l'autre le rôle que l'on attribuait au sel marin dans la puissance génératrice de Neptune.

(5) Plutarch. *Thes.* 6; *Themistocl.* 10.

leur race (1). La végétation et la génération sont deux faits analogues que les Grecs ont toujours rapprochés l'un de l'autre. Παιδας φυτεύειν constitue une vieille expression tout à fait dans le génie hellénique (2). C'est encore dans le même sens que Sophocle (3), dans une de ses tragédies perdues, disait προσήλθε μητρί καὶ φυταλμῷ πατρί, et que dans Eschyle (4) les Danaïdes appellent Jupiter, l'auteur de leur race, πατὴρ φυτουργός.

Ceux qui ont pénétré un peu avant dans l'étude des religions de l'antiquité ne s'étonneront pas de nous voir rapprocher ici Posidon Ægæus et Posidon Phytalmius, la forme destructrice et la forme génératrice du même dieu. La pensée mère des mythes du paganisme a constamment associé à la reproduction des êtres les phénomènes de leur destruction. Elle a fait dépendre ces deux ordres de faits l'un de l'autre ; elle n'a pu comprendre la mort sans la vie, ni la vie sans la mort. Ces problèmes, dans lesquels notre propre existence, nos espérances, nos douleurs et nos joies se trouvent si étroitement impliquées, ont dès le début demandé impérieusement à l'esprit de l'homme une réponse, une solution ; et, selon la marche naturelle des choses, la solution qu'on cherche aujourd'hui dans la science, l'humanité naissante l'a d'abord demandée à la religion. On a tremblé devant ce qu'on ne pouvait comprendre, et on a adoré ce qui faisait trembler (5).

---

(1) Otf. Müller, *Prolegomena zu einer wissensch. Mythologie*, p. 270 et suiv. — Preller, *Demeter und Persephone*, p. 164.

(2) Aristoph. *Vesp.* v. 1133 et 1276.

(3) *Ap. Etym. Magn.* v° Φυταλμος.

(4) *Suppl.* v. 591.

(5) Voy. Ch. Lenormant, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 251 et suiv.

L'association des idées de mort et de renaissance, de destruction et de génération, est empreinte au fond de tous les cultes antiques. Elle joue particulièrement un rôle capital dans la religion mystique d'Éleusis, où elle se reproduit sous plusieurs formes diverses, dans l'enlèvement de Proserpine par le dieu infernal, dans la violence faite à Déméter par Posidon, dans la mort et la renaissance du jeune Iacchus. Nous la rencontrons encore plus d'une fois sur notre route dans le cours de cet ouvrage. Aussi croyons-nous qu'il peut être utile, tout en nous exposant au reproche de multiplier les digressions, de nous arrêter ici quelques instants sur l'ensemble de faits et d'idées qui ont motivé cette association. Si un semblable examen paraît au premier abord nous éloigner un peu trop du sujet direct de notre étude, il n'y sera pas purement oiseux et jettera de précieuses lumières sur bien des rapprochements que nous aurons l'occasion de faire plus loin.

Une comparaison qu'on retrouve à chaque pas dans les poètes anciens, et qu'ils n'ont pas reproduite si souvent sans quelque motif sérieux, est celle du procédé de génération de la nature humaine avec la fécondation de la terre par le soc de la charrue (1). Le fer qui ouvre ainsi le sol et prépare un lit à la semence, fournit à la poésie naturelle une image de violence et de douleur,

---

(1) Euripid. *Phoeniss.* v. 19 : Μη σπαίρε τέκνων ἄλτοκα δαιμόνων βίη. — Cf. Walcken. *a. h. l.* — Creuzer, *Symbolik*, I. VI, ch. 1 ; t. II, p. 567 de la traduction de M. Guignaut.

Voy. encore Æschyl. *Sept. contr. Theb.* v. 753. — Sophocl. *OEdip. tyr.* v. 1498. — Et la vieille formule traditionnelle des mariages athéniens, ἐπ' ἀρότρῳ παίδων γνησίων : Petit, *Leg. Attic.* p. 486. — Cf. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 354.

et cette image se reflète d'une manière frappante dans les cris de la nouvelle épouse, dans l'émission de sang qui accompagne le premier sacrifice du mariage. Cette analogie, que tout le perfectionnement social imaginable n'empêchera jamais de se reproduire en vertu des lois immuables de la nature, se montre bien plus frappante encore dans les mœurs dites *héroïques*, où le rapt et la violence sont les préliminaires ordinaires du mariage. Ainsi le premier regard que l'homme a replié sur lui-même a associé dans son esprit des pensées de douleur et de violence à la pensée de ses joies d'amour et de ses espérances de reproduction ; et la seconde observation qu'il a pu faire dans la culture des champs dont les fruits le nourrissent, lui a montré comme un symbole des mêmes pensées. Cette possession de l'objet aimé, achetée d'abord au prix du sang et des larmes, n'a fait qu'ouvrir aux regards de l'homme une série de phénomènes de plus en plus effrayants. L'enfant, conçu dans la douleur, n'a pu être mis au monde qu'au milieu de douleurs atroces, et à chaque gestation, la vie de la mère, celle de l'enfant, ont été mises en question. Voici l'enfant né ; il respire, et sa première voix est un vagissement de douleur. Au prix de combien d'épreuves, de souffrances, de dangers, l'enfant pourra-t-il croître et se dérober enfin à la puissance ennemie qui semble lui disputer tous ses progrès dans la vie ! Les faits qui se passent depuis la conception de l'enfant jusqu'au développement de sa puberté mettent donc sans cesse en présence les images de la vie et de la mort ; et ce spectacle doit d'autant plus agir sur l'homme qui l'observe, que toutes ces péripéties de l'accouchement et de l'éducation se

lient d'une manière plus étroite avec la tendresse instinctive de l'homme pour les enfants qu'il a engendrés.

De cette observation individuelle, il est tout simple que l'homme passe à des remarques plus larges, et qu'il embrasse la nature entière dans la contemplation des phases de la destruction et du renouvellement des êtres. Les mêmes douleurs, les mêmes dangers qui assiègent l'homme à sa naissance et dans son berceau, sont communs aux espèces dont l'organisation se rapproche de celle de l'homme, et les espèces entre elles ne puisent les forces nécessaires à leur reproduction qu'en se détruisant mutuellement. Les animaux carnassiers assouvissent leur faim avec la chair des autres animaux ; les herbivores se contentent de détruire les plantes ; de l'herbe qui sèche et jaunit pend la graine qui renferme une herbe nouvelle ; le grain pourrit dans la terre et semble s'y dissoudre avant que de germer ; dans le détritüs des végétaux, la reproduction des plantes puise une force inconnue ; la mort des animaux à organisation complète, et la dissolution qui en est la suite, produisent des résultats de fertilité plus surprenants encore ; des cadavres putréfiés sortent des moissons vigoureuses, ou même en apparence des êtres animés (1). L'essaim d'abeilles qui, dans la fable d'Aristée, s'élance des flancs putrides du taureau, est une

---

(1) Ovid. *Metam.* XV, v. 361 et seq. :

*Si qua fides rebus tamen est addenda probatis,  
Nonne vides, quæcumque mora fluidove calore  
Corpora tabuerint, in parva animalia verti?*

Les vers qui viennent après contiennent l'énumération des exemples.  
Cf. Nicandr. *Theriac.* v. 133.— Plin. *Hist. nat.* XI, 20.

image bien remarquable de la génération spontanée; et il ne faut rien moins que l'intervention divine pour révéler au jeune berger le mystère religieux de cette reproduction (1).

Maintenant il faut se souvenir qu'avec la doctrine de panthéisme qui fait le fond de toutes les religions païennes, cet ensemble révolutionnaire de mort et de vie, dans lequel l'homme se sent emporté, n'est point distinct à ses yeux de la Divinité elle-même. Puisque Dieu est tout et que tout est Dieu, il est la mort et la vie, la destruction et la reproduction; il veut la dissolution et le renouvellement des êtres; lui-même, il vit et il meurt tour à tour. De là, pour les religions panthéistiques, une conséquence frappante : ce grand Tout qu'on adore, c'est la vie et la mort réunies; c'est à la fois l'être actif et la matière passive. Aussi dans le détail des mythes et des cérémonies de l'antiquité, la Divinité occupe-t-elle tour à tour toutes les places, tantôt semblant demander des victimes, tantôt représentée comme une victime elle-même.

Les croyances dont nous avons essayé d'embrasser l'ensemble d'un coup d'œil rapide, ne sont pas le résultat d'une froide combinaison scientifique. Elles proviennent d'une aperception des objets, dans laquelle l'observation est inséparable d'une émotion vive, et que colorent toutes les craintes, toutes les espérances, en un mot, tous les sentiments intimes de l'homme. L'édifice de la religion a dû s'établir sur ce fondement de pure imagination, et ce qui tient à une recherche

---

(1) Virgil. *Georg.* IV, *sub fin.* — Ovid. *Fast.* I, v. 361 et seq. — Antigon. *Caryst. Mirab.* 23.



raisonnée des causes, à une étude plus froide des éléments, vint s'adjoindre à la religion déjà toute formée, sans en modifier le caractère essentiel. Aussi la distinction qu'on peut établir entre les religions *ignorantes* et les religions *savantes* ne repose-t-elle que sur l'aspect superficiel des choses. A mesure qu'un peuple accroît la masse de ses connaissances, il cherche à dissimuler le fonds grossier de sa religion sous un appareil plus régulier et dans lequel les connaissances acquises obtiennent une place honorable; à moins, toutefois, qu'il ne prenne, comme les Grecs, hardiment son parti, et que sous le nom de philosophie il ne crée, à part de la religion, le domaine de la science.

Cependant il est certaines notions qui touchent de si près à l'observation primitive, qu'on ne saurait les considérer comme absolument étrangères à la formation originaire de la religion, ou, du moins, l'état dans lequel les documents nous sont parvenus fait envisager ces notions comme tellement inhérentes au système religieux, qu'il devient impossible de l'en dégager complètement, sans tomber dans une théorie inapplicable. Au nombre de ces notions il faut ranger celle qui doit attirer plus particulièrement ici notre attention, c'est à savoir l'opinion que le feu et l'eau, le sec et l'humide contribuent dans une proportion égale à la destruction et à la reproduction des êtres. Ce principe, d'une physique très-simple, et qui paraît même avoir précédé la distinction des corps en quatre éléments, peut se présenter à l'esprit sous deux faces différentes, selon que l'on attribue l'action ou la passivité à l'une ou à l'autre de ces causes coefficientes. Ainsi le système dans lequel le principe igné sera le mâle

devra revêtir une apparence tout autre que celui dans lequel les mêmes fonctions seront attribuées au principe humide, bien qu'en réalité les deux systèmes partent d'une seule et même base. Ces deux modes de concevoir les causes de la reproduction des êtres ont-ils été admis par les anciens législateurs religieux ? L'antiquité entière l'atteste. La constitution physique de chaque contrée a dû déterminer la préférence qu'on a donnée à l'un ou à l'autre système. En Égypte, où le rôle du feu intérieur est nul, l'expression naturelle du travail du principe actif sur la nature passive est le soleil dardant ses rayons sur le limon qu'abandonne le fleuve en se retirant après l'inondation ; en Attique, où la terre aride et brûlée ne retrouve un peu de force végétative qu'à l'époque des grandes pluies, c'est le mythe de Gæa implorant la rosée de Zeus Ombrios (1). Cette prédilection pour telle ou telle forme de la physique religieuse, et les luttes qu'occasionnèrent les opinions opposées, bien qu'on fût d'accord sur le fond même des croyances, sont indiquées souvent dans les auteurs anciens.

Mais les luttes de ce genre n'étaient qu'extérieures, et bien souvent plus nationales que religieuses. En effet, partout où l'on voit surgir un système en apparence exclusif, qui attribue le caractère mâle au feu ou à l'eau, il n'est pas difficile de reconnaître la trace évidente du culte opposé. Changez la saison de l'année égyptienne, faites qu'au lieu du moment où l'inondation finit l'observation se rapporte au mois où elle

---

(1) Pausan. I, 24, 3. — Cf. Ch. Lenormant, *Ann. de l'Inst. arch.* t. IV, p. 63 et suiv.

commence, et alors le Nil mâle qui abreuve la terre desséchée ne différera pas du Zeus Ombrios des Athéniens. A Athènes, dans une partie des mythes nationaux, le rôle mâle, dévolu le plus souvent à un dieu humide, Zeus Ombrios ou Posidon, passe à Héphestus, l'expression pure et simple du feu intérieur.

Cette dernière observation nous ramène à l'identité de Posidon Phytalmius, le producteur de la végétation, et de Posidon Ægæus, qui réunit dans ses attributs, ainsi que nous l'avons fait voir, les caractères du principe humide et du principe igné et qui fait ainsi la liaison entre le Neptune et le Vulcain des traditions primitives d'Athènes (1). Le personnage de Phytalus s'est offert à nous comme une forme héroïque de Posidon Phytalmius. Dès lors nous sommes amené à conjecturer avec Ottfried Müller (2) et Bossler (3) que le culte des Phytalides à l'ἱερὰ Συκῆ consistait originellement dans l'adoration de Neptune comme auteur de la reproduction des êtres et qu'en recevant le sacerdoce d'Égée cette famille ne passa pas au service d'un dieu autre que celui qu'elle honorait auparavant. Les *sacra gentilitia* des Phytalides, qui remontaient à l'époque où Athènes et Éleusis étaient politiquement et religieusement distinctes, se rattachaient au vieux culte de l'Acropole, fondamentalement identique à celui du sanctuaire mystique des Grandes Déesses, mais différent dans la forme extérieure, et dans lequel le principe femelle était Minerve,

(1) Voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, p. 16 et 35; Cf. t. I, p. 285 et suiv.

(2) *Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie*, p. 272.

(3) *De gentibus Atticae sacerdotalibus*, p. 52.

le principe mâle tantôt Neptune et tantôt Vulcain. Remarquons, en effet, que si le symbole du blé semble avoir été toujours très-particulier au cycle des mythes de Déméter et à la religion d'Éleusis, le figuier, arbre qui réussit d'une manière toute spéciale en Attique (1), jouait un rôle considérable dans l'expression du côté agricole de la religion pélasgique des Cécropides. Pour les Athéniens cet arbre était regardé comme sacré dès les temps les plus anciens, et même les vieilles traditions locales faisaient des figues la nourriture primitive des hommes, τὸν δ' ἀπ' αὐτῆς καρπὸν ἡγητορίαν, διὰ τὸ πρῶτον εὗρεθῆναι τῆς ἡμέρου τροφῆς (2). C'est à ce titre que dans la fête des Plyntéries en l'honneur d'Athéné Polias, l'une des plus anciennes et des plus importantes de la religion de l'Acropole (3), qui représentait l'union mystique de la déesse céleste et ignée avec le dieu mâle du principe humide, par la cérémonie, si capitale dans les cultes antiques, du bain de l'image de la déesse ou de ses ornements dans les eaux d'une rivière (4), on portait des cabas de figues appelés ἡγητηρία (5). Or le langage formel d'Athénée (6) à propos des figues nommées ἡγητορίαι, nous donne la preuve que celles qui figuraient dans la pompe des Plyntéries étaient cueillies sur le Figueur Sacré de Phytalus, au bord de la Voie d'Éleusis.

On le voit par ces rapprochements, d'où nous paraît

(1) Athen. III, p. 74.

(2) *Ibid.*

(3) Meursius, *Graecia feriatæ*, v<sup>o</sup> Πλυντήρια. — Ch. Lenormant, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 264.

(4) Voy. Ch. Lenormant, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 242-272.

(5) Hesych. et Etym. Magn. v<sup>o</sup> Ἠγητηρία.

(6) III, p. 75.

jaillir une lumière incontestable, le personnage de Déméter était d'abord entièrement étranger au culte des Phytalides et de l'Ἰερὰ Συκῆ. Il n'y était question que de Neptune, et de Minerve sous la forme de ce Palladium, dont la chute sur le pont du Céphise (1) rappelait d'une manière frappante le bain de la déesse à la fête des Plyntériès. C'est seulement plus tard, lorsque l'union politique et religieuse des deux villes de Cécrops et d'Eumolpe eut amené la fusion complète des deux cultes, fusion d'autant plus facile qu'ils étaient identiques par le fond des idées qu'ils exprimaient, c'est plus tard que le nom de Cérès vint se mêler au culte et aux légendes du Figuier Sacré et y devint bientôt prépondérant. Alors prit naissance le récit de la réception de Déméter affligée par le héros Phytalus, à qui elle enseigna la culture de l'arbre divin. En effet, après la fusion des deux religions d'Athènes et d'Éleusis, l'ancien côté agraire du culte de l'Acropole passa au second plan, et, s'oblitérant de plus en plus, ne se conserva que dans quelques cérémonies comme les Scirophories et les Buphonies. Alors l'introduction de la culture des arbres fruitiers, qui avait été attribuée d'abord à Neptune ou à Égée, fut rapportée, comme celle de la culture du blé, à Cérès ou même à son ministre Eumolpe (2).

L'introduction du culte de Déméter dans le sanc-

---

(1) Sur l'identité du Palladium et des pierres divines tombées du ciel, auxquelles on faisait presque toujours subir la cérémonie du bain mystique, voy. Ch. Lenormant, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 240.

(2) Plin. *Hist. nat.* VII, 57. — Schol. ad Hesiod. *Op. et dies*, v. 32. — Cf. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 289. — Stéphan, *Compte rendu de la Commission d'archéologie de Saint-Petersbourg pour 1859*, p. 38.

tuaire de l'ἱεὸς Σοῦν dut être l'œuvre des Géphyréens. En effet, maintenant que nous sommes arrivés à reconnaître que cette déesse était étrangère à la plus ancienne religion des Phytalides, la conjecture de M. Preller devient de plus en plus certaine à nos yeux et nous ne pouvons désormais hésiter à reconnaître les *sacra gentilitia* des Géphyréens, mentionnés par Hérodote, dans le temple dont l'église de Saint-Démétrius occupe l'emplacement et où Pausanias signale l'adoration des divinités mêmes qui étaient propres aux émigrés de Tanagra.

La présence de Neptune, qui arrêtaient seule M. Preller, n'a plus rien qui nous étonne. Comme Minerve, ce dieu représente le vieux culte local exercé par les fils de Phytalus, à côté du culte plus nouveau qui était venu s'y superposer et s'y substituer. Posidon est d'ailleurs l'époux constant de Déméter. Dans le culte d'Éleusis cette association est scrupuleusement marquée, et le récit de Pausanias rapporté par Eustathe (1) sur l'émigration des Géphyréens de Delphes à Tanagra les montre alliés aux Éleusiniens dans la guerre en grande partie religieuse que ceux-ci soutinrent contre les habitants d'Athènes. On voyait à Éleusis un temple de Posidon Pater (2). Le dieu joue le rôle d'un maître absolu de cette ville dans le mythe où il donne asile aux derniers survivants des Centaures (3). Enfin l'instituteur des mystères des Grandes Déesses, le thrace Eumolpe, était dit fils de Neptune et de Chioné (4), et le

---

(1) *Ad Homer. Iliad.* I, p. 408.

(2) Pausan. I, 37. 6.

(3) Apollodor. II, 5, 4.

(4) Apollodor. III, 15, 2 et 4. — Pausan. I, 38, 3.

héros éponyme Éleusis passait pour petit-fils de l'Océan (1).

L'association dans le même temple de Posidon et de Déméter Achæa, la déesse affligée et furieuse, nous reporte, d'ailleurs, à l'une des plus anciennes et des plus mystérieuses formes du culte pélasgique de Cérès dans l'Arcadie, forme où le dieu mâle réunit, d'une manière plus manifeste que dans toute autre, au caractère infernal le ministère de la génération. Dans les traditions de Tilphusa (2) et de Phigalie (3), Déméter, après avoir été violée par Neptune, se transformait en Érinnyes, et, furieuse, se couvrant de vêtements de deuil, s'enfermait dans un antre où elle demeurerait longtemps absente du ciel. Cependant, poursuivait la légende, toutes les productions de la terre périssaient et la famine enlevait la plus grande partie du genre humain, sans qu'aucun immortel pût parvenir à savoir où s'était retirée Cérès. Pan, qui parcourait l'Arcadie, étant arrivé auprès de l'antre, reconnut la déesse sous les vêtements qu'elle avait pris; et Jupiter, ayant été averti par lui du lieu de sa retraite, envoya vers elle les Parques qui réussirent à fléchir sa colère et à calmer sa douleur. Mais la déesse ne déposa complètement sa fureur qu'après s'être baignée dans le fleuve Ladon; alors, de Déméter-Érinnyes elle devint Déméter-Lusia. De cette union de Posidon avec Déméter naquirent le cheval Arion et une fille du nom de Des-

---

(1) Pausan. I, 38, 7.

(2) *Ibid.* VIII, 25, 4.

(3) *Ibid.* 42, 2.

poëna, qui n'est autre que Proserpine (1). La Déméter Érinnyes des récits que nous venons de rappeler est entièrement semblable à la Déméter Achæa des mythes Éleusiniens. Dans sa douleur elle se tient de même cachée loin de l'Olympe, et, puissance terrible et infernale, elle empêche de se développer les germes confiés à la terre. Il faut de même la fléchir pour que la nature renaisse, en même temps que Proserpine reparaît à la lumière et que Despœna vient au monde. Mais, selon la tradition arcadienne, la colère qui transforme Cérès en Érinnyes, en furie, n'est plus excitée par l'enlèvement de Proserpine ; c'est contre Neptune et non contre Pluton que Cérès est furieuse ; on ne lui a pās enlevé sa fille, mais le dieu a porté atteinte à sa pudeur de vierge. Cérès, avant de devenir mère de Proserpine, joue le rôle de Proserpine elle-même. Pour saisir cette analogie de Posidon et de Pluton d'une part, de Déméter et de Coré de l'autre, il suffit de citer la forme encore plus simplifiée du mythe tel qu'on l'enseignait dans les mystères, l'union de Zeus avec sa fille Coré (2).

Remarquons en passant la transformation de Déméter-Érinnyes en Déméter-Lusia, après son bain dans les eaux du Ladon. Cette partie de l'histoire nous ramène à l'idée du bain de la déesse dans un fleuve, où, personnification femelle du principe igné, elle est soumise à l'action destructrice à la fois et génératrice de l'eau mâle, idée que nous avons vu tout à l'heure n'être pas étrangère à l'ensemble religieux du culte établi au

---

(1) Pausan. VIII, 37, 9.

(2) Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 14, ed. Potter. — Tatian. *Orat. ad Graec.* 13.



pont du Céphise(1). Mais ce qui mérite de notre part une attention encore plus grande, c'est le nom d'*Oncium*, théâtre des faits rapportés par la tradition arcadienne, et celui des cavales *oncéennes* auxquelles Déméter est mêlée lorsqu'elle se trouve en butte aux entreprises de Posidon; nous trouvons par là les mythes relatifs à

---

(1) Le mythe de Déméter Lusia et la cérémonie du bain de la déesse ignée dans un fleuve, dont les eaux la fécondent, se rattachent bien évidemment au même ordre d'idées que l'usage, étudié par nous plus haut (p. 90 et suiv.), d'offrir les prémices de la virginité des jeunes filles aux dieux des fleuves et des sources. Nous avons en outre montré le rapport de cet usage avec toutes les légendes des vierges hydrophores auxquelles s'unit Posidon lorsqu'elles viennent puiser de l'eau. Dès lors on est amené, par une conséquence obligée, à reconnaître avec Panofka (*Ann. de l'Inst. arch.* t. IV, p. 191 et suiv.) une forme héroïque du mythe de la Déméter arcadienne dans la plus importante de ces légendes, celle de Neptune et d'Amymone. Elle a pour théâtre Lerne, localité voisine de l'Arcadie et où se célébraient en même temps des mystères, directement issus de ceux d'Éleusis, que l'on doit par conséquent regarder comme le point de contact et de fusion des deux branches de la tradition des Pélasges sur l'histoire mythique de Déméter; les mêmes personnages mâles y figurent, Pan et Posidon, seulement Pan n'y a plus un rôle aussi secondaire que dans les légendes de Tilphusa et de Phigalie; les deux périodes, de la fureur de la déesse devenue Érinnyis et de son adoucissement lorsqu'elle a passé à l'état de Lusia, après le bain dans les eaux du Ladon qui la rendent mère, coïncident avec un dédoublement du dieu mâle entre Pan et Posidon dans la fable d'Amymone; la fille de Danaüs est l'objet des attaques du satyre de l'Arcadie, qu'elle repousse avec colère, puis elle se livre volontairement à son libérateur Neptune, qui la récompense en faisant jaillir une source du rocher (Apollodor II, 1, 4. — Hygin. *fab.* 169). La division du dieu mâle dans un dualisme du genre de celui qu'offre cette histoire sera étudiée par nous dans notre chapitre VI, à propos de l'enlèvement de Proserpine où elle se reproduit; mais, en outre, dans l'histoire d'Amymone les deux éléments de la dualité sont rivaux: l'idée de lutte se joint donc à celle d'amour, le mythe unit ἔρις et ἔρως, association que nous avons déjà étudiée plus haut (p. 94), et cela dans ses rapports avec les légendes de vierges hydrophores offrant leur virginité aux fontaines, à l'occasion des peintures d'un précieux vase de la collection Campanari (Brøndsted, *Description of 32 Greek vases*, n° 30. — De Witte, *Catalogue Durand*, n° 270). On comprend dès lors pourquoi sur les vases peints dont les compositions se rapportent d'une manière directe et certaine aux mystères de Lerne (Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, pl. XXVI, XXVII, XXIX et XXX; p. 64-70), le groupe principal est celui des

la Déméter Érinnyes de l'Arcadie mis en rapport étroit avec la plus vieille religion de la Béotie, pays que les Géphyréens avaient longtemps habité avant de transporter leurs demeures en Attique. Ces deux noms d'*Oncium* et des cavales *oncéennes* appartiennent, en effet, à toute une famille importante d'épithètes di-

---

amours de Posidon et d'Amymone, reproduisant sous une forme héroïque l'union mystérieuse de Posidon et de Déméter et même celle d'Hadès et de Coré, qui n'en différait qu'extérieurement (Voy. Ch. Lenormant et de Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, p. 69) et dont une tradition plaçait le théâtre à Lerne (Pausan II, 36, 7), c'est-à-dire au même lieu que les amours du dieu des mers et de la fille de Danaüs.

Un dernier rapprochement achèvera de jeter une lumière complète sur tout cet ensemble d'idées. La jeune fille qui vient offrir sa virginité au dieu du fleuve, l'hydrophore qui remplit son vase de l'eau fécondante, reproductions humaines de la déesse ignée soumise à l'action destructrice à la fois et génératrice de l'humidité du principe mâle, ne doivent-elles pas être identifiées, en tenant compte du caractère plus chaste et plus élevé de la religion grecque surtout dans les formes extérieures, avec les femmes de Bubastis qu'Hérodote (II, 60) nous décrit relevant leurs vêtements au bord du fleuve lors des fêtes mystiques, comme si elles appelaient la manifestation de l'énergie masculine du dieu qu'elles croyaient y résider. Mais l'attitude de ces femmes est exactement celle de la Baubo éleusinienne. Souvenons-nous alors que nous venons (p. 240) d'avoir la preuve qu'au milieu des plaisanteries des géphyrismes une prostituée se tenait sur le pont du Céphise dans l'attitude de Baubo ou Iambé. Nous établissons un peu plus loin le caractère infernal du fleuve Céphise et ses relations avec les mythes éleusiniens, particulièrement avec ceux de la violence de Posidon sur Déméter et de l'enlèvement de Coré par Hadès. La série de nos remarques et de nos rapprochements fournira, croyons-nous, au lecteur qui aura bien voulu la suivre, la réponse à la question que Creuzer se pose sans y donner de solution : « Pourquoi ces scènes bizarres (des géphyrismes) se passaient-elles sur un pont ? » (*Symbolik*, l. VIII, sect. II, ch. III, § 3; t. III, p. 784 de la traduction de M. Guignaut.) La cérémonie traditionnelle qui plaçait chaque année une femme dans l'attitude obscène de Baubo sur le pont de Céphise, lors du retour de la procession des mystes, avait pour objet d'exprimer symboliquement la même idée que le mythe qui faisait tomber au même endroit le Palladium du ciel dans les ondes du fleuve, celle que rendait dans les traditions mythiques l'union de Posidon et de Déméter, adorée immédiatement à côté des *Sacra gentilitia* des Géphyréens, c'est-à-dire dans le temple de l'ἱερὸν Σουῆς.

vines, constamment expressives de l'action du principe humide mâle, infernal en même temps que générateur. Elle a été l'objet d'une étude spéciale de la part de mon père dans la *Nouvelle galerie mythologique* (1), et j'y renverrai le lecteur. Il sera suffisant ici de rappeler les exemples de noms de cette famille qu'offrent les traditions béotiennes. C'est celui d'*Ogygès*, le roi fabuleux sous lequel a lieu le cataclysme produit par le gonflement du lac Copaïs (2), roi dont le nom n'est qu'un redoublement d'*Ogen*, la plus ancienne forme pélasgique de l'appellation de l'Océan (3). C'est ensuite le Neptune *Onchestius* (4), dont l'épouse est la Minerve *Onga* (5), que l'on disait apportée à Thèbes par la colonie de Cadmus à laquelle les Géphyréens faisaient remonter leur origine.

Ce dernier rapprochement nous ramène à l'identité de Déméter et d'Athéné, dont nous avons reconnu le rôle fondamental dans les traditions religieuses et le culte des Géphyréens. Elle reparait encore, dans une liaison étroite avec un des cultes locaux du Bois des Oliviers de l'Attique, si nous nous souvenons que la tradition de Tilphusa et celle de Phigalie racontaient comment c'était après avoir pris la forme d'une cavale que Cérès avait été violée par Neptune, revêtu de l'ap-

(1) P, 56.

(2) Pausan. IX, 5, 1. — Schol. ad Apoll. Rhod. *Argonaut.* III, v. 1177. — Serv. ad Virg. *Eclog.* VI, v. 41. — Cf. Ottfr. Müller, *Orchomen.* p. 128 et suiv.

(3) Hesych. v° Ὠγύς. — Cf. Homer. *Iliad.* Φ, v. 196. — Pherecyd. ap. Clem. Alex. *Stromat.* VI, p. 621; ap. Origen. *Adv. Cels.* VI, p. 303.

(4) Homer. *Iliad.* B, v. 506. — Pausan. IX, 26, 3.

(5) Pausan. IX, 12, 2. — Æschyl. *Sept. contr. Theb.* v. 501. — Schol. ad Euripid. *Phœniss.* v. 1062. — Steph. Byz. v° Ὠγχαῖα. — Hesych. v° Ὠγχα. — Tzetz. ad Lycophr. *Cassandr.* v. 1225. — Cf. Selden, *De Diis Syris*, syntagm. II, p. 219. — Müller, *Orchomen.* p. 121.

parence d'un étalon. En effet, dans le dème le plus voisin de celui où s'étaient fixés les Géphyréens, à Colone, on adorait d'un culte tout spécial Posidon Hippius (1), c'est-à-dire Neptune-cheval, la même forme qu'en Arcadie (2), et son épouse était Athéné Hippias (3), remplaçant la Déméter des légendes arcadiennes. Dans le même lieu étaient adorées les Σεμναὶ Θεαί, c'est-à-dire les Euménides (4), réduites au nombre de deux comme les Grandes Déeses d'Éleusis (5) et rappelant ainsi la métamorphose de Déméter en Érinys. En outre, le culte du feu central sous les figures d'Héphaëstus et de Prométhée (6), non moins important à Colone que celui de Posidon Hippius, y rappelait, par son association avec les divinités que nous venons de citer, l'identité établie dans les mythes arcadiens entre Neptune et Pluton, entre les manifestations ignées et humides de la force mâle de la nature, du principe central, destructeur et reproducteur en même temps, dont l'expression la plus compréhensive dans la religion athénienne est le Posidon Ægæus, réunissant, comme nous l'avons fait voir, dans ses attributs ceux de la flamme et ceux de l'eau. Si maintenant, pour terminer ces rapprochements, nous comparons au culte du dème de Colone celui du dème assez voisin d'Acharnæ (7), qui offre avec lui les plus frappants rapports, nous y verrons se substituer à Neptune, comme

---

(1) Pausan. I, 30, 4. — Sophocl. *OEdip. Col.* v. 56 et 746.

(2) Pausan. VIII, 10, 3 et 257.

(3) Pausan. I, 30, 4.

(4) Sophocl. *OEdip. Col.* v. 42.

(5) Phylarch. *ap. Schol. ad Sophocl. OEdip. Col.* v. 41.

(6) Pausan. I, 30, 2. — Apollodor. *ap. Schol. ad Sophocl. OEdip. Col.* v. 57.

(7) Pausan. I, 31, 6.

époux de la Minerve Hippiā, l'autre représentant divin du principe humide, Bacchus (1), dont la nourrice dans plusieurs traditions était nommée Hippa (2). Et ce Dionysus d'Acharnæ était le Dionysus Melpomenos, dont nous avons étudié déjà la ressemblance avec Apollon (3). Nous sommes donc amenés à conjecturer que, dans la religion locale du dème des Laciades, entre le Posidon époux de la Déméter Achæa, que l'on honorait dans le sanctuaire des Géphyréens, et le personnage de Lacius, forme héroïque d'Apollon qui avait son temple tout à côté, il devait exister des relations semblables à celles qui existaient en Arcadie entre l'Apollon Ὀγκοῖος adoré à Oncium (4) et le Posidon Hippius de la même localité, époux de Déméter Érinnyis.

Le lecteur qui aura eu le courage de nous suivre à travers ce dédale de traditions mythologiques, où nous croyons cependant ne nous être pas égaré, sera parvenu à se rendre, espérons-nous, un compte assez complet de ce que devaient être les *sacra gentilitia* des Géphyréens dans le temple de l'ἱερὸν Συκῆς, ainsi que de l'identité absolue des doctrines et des traditions qui en formaient la base avec celles du culte mystique d'Éleusis. Cette identité fondamentale ne s'était pas dès l'abord manifestée dans la forme extérieure, et Hérodote (5) indique le culte et les *orgies* des Géphyréens comme étant, au moins à l'origine, d'une nature exclusive et entièrement distincts des autres cultes de l'Attique. Mais plus tard la séparation extérieure cessa et le sanc-

(1) Cf. Plutarch. *Symposiac.* V, 3.

(2) Orph. *Hymn.* XLVII, v. 4 et 48.

(3) Plus haut, p. 204.

(4) Pausan. VIII, 25, 9 et 11.

(5) V, 61. — Etym. Magn. v<sup>o</sup> Γεφυρεῖς.

tuaire du Figuier Sacré fut publiquement affilié à celui d'Éleusis. Il eut sa part dans les cérémonies solennelles de la célébration des mystères. Non-seulement le pont du Céphise fut le théâtre des *géphyrismes*, mais au retour de la ville sainte la procession des mystes eut dans son itinéraire une station marquée à l'ancienne demeure de Phytalus, τὰ δὲ Ἐλευσινόθεν ἱερὰ ἐπειδὴ ἐς ἄστὺ ἄγουσιν, ἐκεῖ ἀναπαύουσιν (1). Nous examinerons dans un instant à quel jour des Éleusinies doit se rapporter cette indication.

L'affiliation des *sacra gentilitia* des Géphyréens au grand culte mystique d'Éleusis avait été d'autant plus facile qu'entre les deux, non-seulement le fonds des idées, mais les formes de leur expression étaient communes. La douleur et la colère de Déméter, dans laquelle cette déesse s'opposait au développement des germes, jouait un grand rôle sous ses deux faces dans les deux parties de la *pannychis* sacrée de l'époptie. Dans la première, c'était la douleur de Cérès privée de sa fille par l'enlèvement de Pluton (2); dans la seconde (3), la forme plus mystérieuse de la fureur de Dées violée par son fils Jupiter (4). En parlant de la douleur de la déesse après la disparition de sa fille, l'hymne homérique, ou plutôt homéridique, à Déméter (5), si manifestement composé en vue des mystères, emploie l'expression d'ἄχος préférablement à toute autre,

ὄξὺ δέ μιν κραδίην ἄχος ἔλλαβεν.....

---

(1) Philostrate. *Vit. Sophist.* II, 20.

(2) Voy. Ch. Lenormant, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXIV, part. I, p. 415.

(3) *Ibid.* p. 428.

(4) Clem. Alex. *Protrept.* II, 15.

(5) V. 40.

et Voss (1), ainsi que M. Guigniaut (2), y ont déjà reconnu une allusion directe au surnom de Cérès Ἀχαιά. Nous croyons que c'est aussi intentionnellement que l'auteur du même hymne a employé le verbe ἤχῃω deux vers auparavant, en parlant des cris de Proserpine enlevée :

Ἠχῃσαν δ' ὀρέων κορυφαὶ καὶ βένθεα πόντου  
Φωνῇ ὅπ' ἀθανάτη· τῆς δ' ἔκλυε πότνια μήτηρ (3).

En effet nous savons que dans la représentation du drame mystique ces cris de Coré saisie par son ravisseur étaient imités au moyen du son de la cymbale, ἤχῃον, frappée par l'hierophante (4). La formule mystérieuse ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον (5), donne la preuve que l'on se servait encore de cet instrument (6) dans la seconde partie du drame pour imiter les cris de Coré dans son inceste avec Zeus (7), identique au premier inceste qu'on y représentait, de Zeus avec sa mère Déo, et à propos duquel on pourrait croire

(1) *Comment. in Homer. hymn. in Cer.* p. 21.

(2) *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1110; *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXI, part. II, p. 20.

(3) Il faut ajouter encore que dans le même hymne (v. 419) une des compagnes de Coré porte le nom significatif d'Iaché.

(4) *Schol. ad Theocrit. Idyll.* II, v. 36.

(5) *Clem. Alex. Protrept.* II, p. 14, ed. Potter. — *Epiphan. Adv. haeres.* III, p. 1092. *Epiphan. ap. OEhler, Philologus*, t. XVI, p. 355. — *Schol. ad Plat. Gorg.* p. 123.

(6) *Hesych.* Κώδων, ἤχῃον, κύμβαλον.

(7) *Voy. Ch. Lenormant, Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXIV, part. I, p. 431.

Sur le beau vase découvert en 1859 à Kertch, la nymphe Écho, jouant du tympanum, assiste à la naissance d'Iacchus, assise aux pieds de Zeus et de Déméter : *Compte rendu de la commission archéologique de Saint-Petersbourg pour 1859*, pl. I. — *Gerhard, Ueber den Bilderkreis von Eleusis*, pl. I, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1862.

qu'on employait aussi l'*ἡχείον*, d'après l'épithète de *χαλκόκροτος* donnée quelquefois à Déméter (1).

Dans la tradition exotérique on racontait que Cérés après l'enlèvement de sa fille, la cherchant par toute la terre, avait employé le tympanum et la cymbale pour se faire entendre d'elle (2). En souvenir et en imitation de cet acte de la déesse, *ad reddendam Cereris imitationem*, dit Servius (3), on faisait retentir les mêmes instruments dans toutes ses fêtes (4), dans les éclipses de lune, *ἐν ταῖς ἐκλείψει τῆς σελήνης* (5), afin de faire reprendre à l'astre sa clarté, dans les cérémonies du culte des morts, *ἐν τοῖς κατοικοιμένοις* (6), enfin dans toutes les opérations magiques qui avaient pour objet de fléchir le courroux des dieux ou de l'appeler sur quelqu'un et de détourner les épidémies, *in his maxime sacris quibus delinire aut devovere aliquos aut denique exigere morbos volebant* (7). Le son de l'airain frappé de la cymbale était regardé comme ayant une puissance mystérieuse et très-grande, *tanquam rem validissimam*

(1) Pindar. *Isthm.* VI, v. 3-5. — Cf. Vell. Patere. I, 4.

(2) Schol. ad Pindar. *Isthm.* v. 3. — Sin. ad Virg. *Eclog.* III, v. 26; Georg. I, v. 38.

(3) Ad Virg. *Eclog.* III, v. 26.

(4) Schol. ad Pindar. *loc. cit.* — Serv. *loc. cit.* — Vell. Patere. I, 4. Epiphanius, dans le fragment publié par M. Oehler (*Philologus*, t. XVI, p. 355), fait retentir les cymbales et le tympanum dans les fêtes d'Alexandrie, lors de la théophanie de Coré revenant des enfers.

Deux précieux bas-relief de terre cuite (1° Canina, *L'antico Tusculo*, pl. LII, n° 2. — Ottfr. Müller et Wieseler, *Denkm. der alt. Kunst*, n° 607. — 2° Campana, *Opere antiche in plastica*, pl. XLV) placent une femme jouant du tympanum dans la scène de la révélation des symboles contenus dans le van mystique.

(5) Schol. ad Theocr. *Idyll.* II, v. 36. — Cf. Ovid. *Medic. fac.* v. 41. — Senec. *Hippolyt.* v. 790 et suiv.

(6) Schol. ad Theocr. *Idyll.* II, v. 36.

(7) Macrobian. *Saturn.* V, 19. 11.



*adhibere soliti sunt* (1); on lui attribuait un effet de purification et d'éloignement des mauvaises influences, ἐνομιζέτο καθαρὸς καὶ ἀπελαστικός τῶν μισμάτων, διόπερ' πρὸς πᾶσαν ἀφοσίωσιν καὶ ἀποκάθαρσιν αὐτῷ ἐχρῶντο (2). Dans les incantations amoureuses on le considérait comme attirant avec une force irrésistible; aussi la belle idylle de Théocrite intitulée *La Magicienne* met-elle ces vers dans la bouche de la jeune fille qui emploie les philtres de la Thessalie pour ramener son amant auprès d'elle :

Νῦν Ξυσῶ τὰ πίτυρα· τὸ δ' Ἄρτεμι, καὶ τὸν ἐν Ἄιδῃ  
Κινήσαις κ' ἀδάμαντα καὶ εἴ τι περ ἀσφαλὲς ἄλλο.  
Θέστυλι, ταὶ κύνες ἄμμιν ἀνὰ πτόλιν ὠρύονται.  
Ἄ Ξεὸς ἐν τριόδοισι· τὸ χαλκίον ὡς τάχος ἔχει.  
Ἰυγέ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα (3).

Le rôle de l'ἡχεῖον dans les mystères nous ramène aux traditions des Géphyréens et à une des étymologies qu'ils donnaient du nom de leur Cérés Ἀχαία. Ils racontaient en effet que cette déesse avait été ainsi appelée, d'après la forme dorique, ἀχέειν, du verbe ἡχέειν (4), parce qu'elle leur était apparue dans leur émigration de Tanagra en Attique et les avait conduits jusqu'aux bords du Céphise par le son, τῷ γενομένῳ ἡχῷ, de l'airain qui lui était consacré (5). Dans les fêtes des Éleu-

(1) Macrobian. *Saturn.* V, 19, 14.

(2) Schol. ad Theocr. *Idyll.* II, v. 36.

(3) Theocr. *Idyll.* II, v. 33-37.

Sur tous ces usages magiques de la cymbale, voy. Stéphan, *Compte rendu de la commission archéologique de Saint-Petersbourg pour 1859*, p. 58 et suiv.

(4) Buttmann, *Lexic.* t. II, p. 120.

(5) Schol. Farnes. ad Stob. *Eclog.* t. III, p. 461. — Cf. Suid. v° Ἀχαία.

On racontait la même chose de la colonie grecque envoyée à Cumes : *Hujus classis cursum esse directum alii columbae antecedentis volatu ferunt, alii nocturno aeris sono, qualis Cerealibus sacris cieri solet.* Vell. Patern. I, 4.

sinies, au retour de la procession des mystes d'Éleusis à Athènes, ἐν τοῖς Ἐλευσινίοις, τοῖς περὶ τὴν Γέφυραν εἰς Ἀθήνας ἀνιῶσι (1), les ministres du temple de Déméter situé auprès du Figuier Sacré, tandis que le peuple se livrait aux plaisanteries des *géphyrismes*, faisaient, en souvenir de cette tradition, retentir sur le pont du Céphise les sons des cymbales mystiques (2), rappelant ainsi la douleur de la déesse au milieu de cette scène de bouffonneries. N'oublions pas, du reste, en voyant une telle association, que la légende faisait d'Iambé ou Baubo la fille de la nymphe Echo (3).

Par suite des renseignements qui viennent d'être passés en revue, nous croyons reconnaître l'indication d'un lieu du voisinage immédiat du pont du Céphise et de l'Ἱερά Συκῇ dans les mots μέχρι Ἡχοῦς, employés par une des inscriptions éphébiques récemment découvertes à Athènes (4), en parlant du point du parcours de la Voie Sacrée jusqu'où les éphèbes se rendaient en armes pour attendre une procession sacrée venant d'Éleusis, qu'ils escortaient ensuite jusqu'à Athènes, ἀπῆντησαν (dans d'autres ὑπαπῆντησαν ou τὴν ὑπαπάντησιν ἐποιήσαντο) τοῖς ἱεροῖς ἐν ὄπλοις καὶ προέπεμψαν αὐτά (5). Ces expressions des textes épigraphiques relatifs à l'éducation de la jeunesse athénienne, coïncident exactement avec le langage de Philostrate (6) dans la phrase que nous rappelions tout à l'heure : ὄνομα μὲν δὴ τῷ προαστείῳ Ἱερά Συκῇ· τὰ δ' Ἐλευσινόθεν ἱερά ἐπειδὴ

(1) Sur cette leçon, voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1225.

(2) Schol. ad Aristoph. *Acharn.* v. 708.

(3) Philochor. ap. Natal. Com. *Mythol.* III, 16, — Etym. Magn. v° Ἰάμβη.

(4) Φιλίστωρ, t. I, p. 56, n° 1, l. 7. — Ἐφημ. ἀρχ. n° 4097.

(5) Ἐφημ. ἀρχ. n° 4041. — Φιλίστωρ, t. I, p. 56, n° 1, l. 7; p. 57, n° 2, l. 9; p. 74, n° 3, l. 9; p. 288. — Ἐφημ. ἀρχ. n° 4097, 4098 et 4104; nouv. sér. n° 4.

(6) *Vit. Sophist.* II, 20.

εἰς ἄστν ἄγουσιν, ἐκεῖ ἀναπαύουσιν. Sainte-Croix (1) et M. Guigniaut (2) plaçaient cette station près du Figuier Sacré au même moment que les géphyrismes, c'est-à-dire au retour de la grande procession d'Iacchus après la fin des initiations. M. Preller (3), au contraire, par une véritable divination, car il n'en avait aucune preuve, la rapportait au retour de la procession faite auparavant par les mystes jusqu'au rivage de la baie d'Éleusis dans la journée désignée sous le nom de Ἀλαδε μύσται (4).

Il est pleinement confirmé par les nouvelles inscriptions éphébiques, qui distinguent nettement la circonstance où les jeunes gens se rendaient en armes jusqu'au lieu appelé *Écho*, de la procession d'Iacchus, à laquelle les éphèbes formaient également un cortège militaire. Cette dernière procession partait d'Athènes le 20 de Boédromion (5) et ne devait y revenir, après

(1) *Recherches sur les mystères*, t. I, p. 332 (2<sup>e</sup> édition).

(2) *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1185.

(3) *De via sacra*, disp. I, p. 14.

(4) Hesych. ν<sup>ο</sup> ἱερὰ Ὀδδς.

(5) Andocid. *De myster.* § 121. — Plutarch. *Phoc.* 28; Camill. 19; Alcibiad. 34. — Strab. X. p. 468. — Schol. ad Aristophan. *Ran.* v. 326.

C'est à tort que M. Auguste Mommsen (*Antiquarische Untersuchungen über die Städtischen Feste der Athener*, p. 227) a voulu se mettre en contradiction avec le témoignage constant des auteurs anciens et conclure d'une des inscriptions éphébiques récemment découvertes que la procession d'Iacchus se mettait en route le 19. L'inscription, fort mutilée, est d'une grande obscurité dans cet endroit; cependant il semble résulter du contexte de ce qui en subsiste encore que le 19 avait eu lieu, non la procession, mais l'avis donné par un des ministres éleusiniens au directeur des éphèbes de les tenir prêts pour cette cérémonie, et ceci serait tout à fait d'accord avec les témoignages classiques la mettant au 20. Voici, du reste, le passage sur lequel M. Auguste Mommsen a fondé son opinion (Φιλίστωρ, t. II, p. 238; l. 13-19) : Ἐπειδὴ καὶ ὁ φαίδωντής τοῖν Θε | οῖν..... [κα]τὰ τὰ πάτρια τῇ ἱερῇ τῆς Ἀθηνᾶς ὥς | ..... ἡ παραπέμπουσα στρατιὰ κατὰ τὰ αὐτὰ | ..... [τῇ ἐν]άτῃ ἐπὶ δέκα τοῦ Βοηδρομιώνος προσ | [έταξε]..... τῷ κοσμήτῃ τῶν ἐφήβων ἄγειν τοὺς ἐφή[βους] | .... Ἐλευσεῖνάδε μετὰ τοῦ αὐτοῦ σχήματος | [παραπέμπο]ντας τὰ ἱερά.

les initiations, que vers le 26 (1), puisque l'assemblée du Sénat dans l'Éleusinium, au lendemain de la fête des mystères (2), pour juger les infractions commises pendant leur célébration, avait lieu le 28 (3), et les sacrifices des *plémochos*, dernière cérémonie des Éleusiniens (4), le 27 (5). Les textes éphébiques, récemment exhumés dans la cité de Minerve, placent la promenade solennelle des éphèbes *μέχρι Ἑχούς* avant la procession d'Iacchus, et ceci nous amène nécessairement au jour appelé *Ἀλαδε μύσται*, que l'on sait avec certitude avoir été le 16 de Boédromion (6); en effet, dans aucune autre des journées qui précédaient la grande procession d'Iacchus il ne serait possible de trouver une place pour cette cérémonie. M. Preller a donc eu raison dans ses conjectures, et la procession qui s'ar-

(1) Guignaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1191.

(2) Andocid. *De myster.* § 111.

(3) Inscription publiée par M. Meier dans le préambule de : Ross, *Demen con. Attika*, p. VII. — *Archæologische Zeitung*, t. I, p. 247.

(4) Athen. XI, p. 496.

(5) Voy. Guignaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1191.

C'est, croyons-nous, mal à propos et sans preuves positives que M. Auguste Mommsen (*Städtischen Feste der Athener*, p. 231 et 262) veut faire du jour des *plémochos* le 23 de Boédromion.

(6) Polyæn. *Stratagem.* III, 11, 11 : Χαβρίας περὶ Νάξον ναυμαχῶν ἐνίκησε Βοηδρομιώνος ἕκτη ἐπὶ δέκα, ταύτην τὴν ἡμέραν ἐπιτίθειον τῇ ναυμαχίᾳ κρίνας, ὅτι ἦν μὴ τῶν μεγάλων μυστηρίων. Οὕτω γὰρ Θεμιστοκλῆς τοῖς Πέρσαις ἐναυμάχησε περὶ Σαλαμίνα· ἀλλὰ οἱ μὲν περὶ Θεμιστοκλείᾳ σύμμαχον ἔσχον τὸν Ἰαχχον, οἱ δὲ περὶ Χαβριαν Ἀλαδε μύσται.

Nous avons eu tort, dans notre préface, de croire, avec M. Dittenberger (*De ephēbis Atticis*, p. 61), que la promenade militaire des éphèbes jusqu'au lieu dit *Écho* et la procession des mystes à la mer pour leurs purifications devaient être désormais placées le 14 de Boédromion, d'après les mots τῇ τετραδὶ ἐπὶ δέκα d'une inscription éphébique fort mutilée (Φιλίστωρ, t. II, p. 238; l. 10). Ces mots doivent plutôt se rapporter à quelque cérémonie préparatoire célébrée dans l'Éleusinium d'Athènes, car à la ligne suivante il est question τοῦ Ἐλευσινίου τοῦ ὑπὸ τῇ πόλει.

rétait au Figuier Sacré, celle au-devant de laquelle les éphèbes se rendaient à quelque distance sur la route, ne peut plus être distinguée de celle des purifications préparatoires dans la mer. Quant à conclure avec M. Auguste Mommsen (1) que vers le 18 du mois une procession, à laquelle aucun auteur ne fait allusion, aurait apporté d'Éleusis des objets sacrés, *ιερά*, destinés à figurer dans le cortège d'Iacchus, et que c'est de cette procession qu'il est parlé dans Philostrate et dans les inscriptions éphébiques, en l'absence d'aucun témoignage formel et même d'aucun indice significatif, il y aurait, croyons-nous, témérité à ajouter ainsi une nouvelle cérémonie, assez importante pour qu'il s'en trouvât quelque mention dans les écrivains antiques si elle avait réellement existé, au programme déjà bien assez chargé des jours des Grandes Éleusines.

Le fleuve même du Céphise avait été rattaché au cycle des traditions éleusiniennes. Le beau Narcisse, dont l'histoire offre un caractère mystique évident, très-ingénieusement analysé par M. Creuzer (2), était fils de Céphise et de la nymphe Lirioëssa (3). Il est vrai que c'était du Céphise de Béotie ; mais entre les différents fleuves de ce nom la parenté est grande. C'est sur les bords de celui de la plaine d'Athènes, et dans le Bois même des Oliviers, que Sophocle (4) fait pousser

(1) *Die Städtischen Feste der Athener.* p. 252 et suiv.

(2) *Symbolik*, I. VII, ch. VI, § 2 ; t. III, p. 384 et suiv. de la traduction de M. Guigniaut ; et I. VIII, sect. I, ch. V ; t. III, p. 544 et suiv. de la traduction de M. Guigniaut.

(3) Ovid. *Metam.* III, v. 341-51. — Pausan. IX, 31, 6. — Eustath. *ad Homer. Iliad.* B, p. 266. — Eudoc. *Violar.* p. 304.

(4) *OEdip. Col.* v. 681-684.

en grande abondance la fleur du narcisse, « couronne antique des Grandes Déesses, »

Θάλλει δ' οὐρανίας δπ' ἄχνας  
 Ὁ καλλίβοτρυς κατ' ἡμαρ αἰεὶ  
 Νάρκισσος, Μεγάλαιν Θεαῖν  
 Ἀρχαῖον στεφάνωμα.....

avec celle du safran, plante consacrée à l'Artémis de Brauron (1). Le narcisse était en effet un symbole important du culte de Déméter (2). Il fleurissait trois fois, comme trois fois la terre est labourée (3). Mais sa signification était avant tout funèbre. Plante charmante et d'une odeur aussi forte qu'agréable (4), douée d'une

(1) Schol. ad. Aristoph. *Lysistrat.* v. 465. — Hesych. v° Ἀρκτελα. — Harpocrat. v° Ἀρκτηύσαι et Δεκατεύειν. — Suid. v° Ἀρκτος.

(2) Hesych. Δαμάτριον, ἄνθος ὅμοιον ναρκίσσῳ.

Il est probable, comme l'a déjà reconnu M. Wieseler (*Narkissos*, p. 114 et suiv.), que le narcisse consacré aux Grandes Déesses n'était pas la fleur que nous désignons aujourd'hui par ce nom, mais plutôt une plante de la famille des liliacées. On doit, en effet, certainement, à l'exemple de M. Preller (*Griechische Mythologie*, t. I, p. 595), mettre en regard des expressions de Sophocle et d'Hésychius, le passage où Pausanias (II, 35, 4) dit que dans les fêtes de Déméter et de Chthonia à Hermione les enfants se couronnaient de κοσμοσάνδαλον (Cf. Athen. XV, p. 681), fleur semblable à l'hyacinthe (voy. sur cette plante Panofka, *Ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 346).

Les termes assez précis dont se servent les auteurs anciens ne nous semblent cependant pas permettre d'assimiler, comme l'ont fait MM. Ch. Lenormant et De Witte (*El. des mon. Céramogr.* t. IV, p. 7 et suiv.), le *damatrimon* d'Hésychius et le *narcisse* des vers de l'*Édipe à Colone*, avec la *Vallisneria spiralis* des naturalistes modernes. Mais ceci, hâtons-nous de le dire, ne porte aucunement atteinte à l'identification certaine qu'ils ont établie entre ce curieux végétal des eaux dormantes de l'Europe méridionale et les plantes à hélices, qui jouent un rôle symbolique si important dans la décoration de certains vases peints. Les précieuses remarques des auteurs de l'*Élite des monuments céramographiques*, sur la signification et l'origine de l'emploi emblématique de l'image de la *Vallisneria spiralis* dans les monuments anciens, demeurent intactes, lors même qu'on reconnaît que cette plante n'a droit aux noms ni de *damatrimon* ni de *narcisse*.

(3) Plin. *Hist. nat.* XVIII, 65. — Interpr. Mai. ad. Virg. *Georg.* IV, v. 122.

(4) Βαρυσόμος, Clem. Alex. *Paedagog.* II, 8.

vertu narcotique, le narcisse tirait de là son nom (1). Il passait, par cela même, pour la fleur de la mort, pour la fleur des enfers ; car il en venait et il y attirait ; il entraînait ceux qu'il avait engourdis et trompés dans les sombres profondeurs où il avait pris naissance (2). Comme l'asphodèle, le narcisse passait pour croître de préférence sur les tombeaux (3). Aussi les Euménides en étaient-elles couronnées comme les déesses d'Éleusis (4). Enfin d'après l'hymne homérique à Cérès (5) et les poèmes de Pamphus, cités par Pausanias (6), c'était la fleur d'imposture au moyen de laquelle Pluton, lorsqu'il enleva Proserpine, surprit cette vierge divine (7).

La tradition éleusinienne plaçait l'enlèvement de Proserpine sur les bords du Céphise, non de celui de la plaine d'Athènes, mais de celui de la plaine d'Éleusis, dans un endroit nommé *Érinéos* (8), où l'on voyait un Figuier Sacré qui rappelle d'une manière bien frappante celui des rives du Céphise athénien. Et ce qui rapproche encore plus les deux fleuves, au point de vue des traditions attachées aux lieux de leur

---

(1) *Νάρκισσος* de *ναρκαῖν*, « engourdir. » Voy. Plutarch. *Sympos.* III, p. 632. — Cornut. *De nat. deor.* 35, p. 235.

(2) Cf. Artemidor. *Oneirocrit.* I, 77 et II, 7. — Jacobs, *Animadv. in Anthol. græc.* I, p. 105, et III, 2, p. 279.

(3) Schol. *ad Sophocl. Œdip. Col.* v. 681.

C'est là un rapport de plus avec l'hyacinthe, dont le caractère funèbre est bien connu : Plin. *Hist. nat.* XXI, 11. — Mosch. *Idyll.* III, v. 6. — Pausan. III, 19, 4. — Philostrat. *Imag.* I, 24.

(4) Schol. *ad Sophocl. Œdip. Col.* v. 681. — Cornut. *De nat. Deor.* 35, p. 235. — Cf. Natal. Com. *Mythol.* IX, 16.

(5) V. 8-18.

(6) IX, 31, 6.

(7) Voy. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 384.

(8) Pausan. I, 37, 5.

parcours, c'est que si le Céphise d'Éleusis montrait sur ses bords l'endroit de la descente d'Hadès emportant Perséphoné, le Céphise d'Athènes avait sur les siens, à Colone, une bouche des enfers, le « sentier aux degrés de bronze » dont parle Sophocle (1),

.....ὅν δ' ἐπιστελβεις τόπον  
Χθονὸς καλεῖται τῆςδε χαλκόπους ὁδός,  
Ἐρεϊσμ' Ἀθηνῶν..... (2)

et le bois sacré des Euménides (3) où OEdipe disparut, soit englouti, soit foudroyé. Or le culte de Posidon Hippius à Colone, d'après les observations dont il nous a fourni plus haut le sujet, rattache cette bouche de l'enfer à l'histoire de l'enlèvement de Coré par Pluton ou à l'autre histoire identique du viol de Déméter par Posidon, et l'assimile ainsi complètement à la caverne qu'on voyait à l'*Érinéos* auprès du cours d'eau d'Éleusis.

C'est du reste toujours au bord d'un fleuve que les souvenirs mythologiques des cités grecques placent la scène de l'enlèvement de Proserpine, aussi bien à l'Érasinus de Lerne (4), à Phigalie chez les Arcadiens (5), à Cyzique de Mysie (6), à Nysa de Carie (7), en Crète et à Napæ de Lesbos (8) qu'à Éleusis. En Sicile, on racontait que la fontaine Cyané s'était formée soudai-

---

(1) *OEdip. Col.* v. 56-58.

(2) Cf. *Schol. ad h. l.*

(3) *Sophocl. OEdip. Col.* v. 39-43.

(4) *Pausan.* II, 36, 7.

(5) *Pausan.* VIII, 42, 2.

(6) *Strab.* XIV, p. 640. — *Propert.* III, 21, v. 4.

(7) *Homer. Hymn. in Cer.* v. 17. — Cf. *Eckhel, Doctr. num. vet.* t. II, p. 586.

(8) *Schol. ad Hesiod. Theogon.* v. 914.



nement au lieu où la déesse avait disparu dans les entrailles de la terre avec son ravisseur (1). Les Orphiques se tenaient dans les mêmes données, en substituant seulement à un autre fleuve l'Océan (2), leur père commun.

Une circonstance aussi constamment répétée ne saurait être indifférente. Mais en la constatant nous devons nous souvenir de l'identité que le paganisme grec établissait entre les fleuves, personnifiés sous la figure d'un taureau à face humaine, et les divinités à la fois génératrices et chthoniennes, telles que Hadès et le Dionysus infernal. La critique moderne, on le sait, n'a aucun moyen de distinguer le Bacchus des mystères, représenté sous la forme d'un taureau à face humaine, des fleuves figurés de la même manière ; et il serait étrange que cette identité du langage de l'art ne résultât pas d'une ressemblance aussi complète dans la croyance fondamentale (3). Si, comme nous le pensons, les idées qu'on a voulu réunir sont celles de la génération et de la destruction, le taureau nous paraît un symbole approprié à cette double pensée. Cet animal est à la fois violent dans ses haines, et ardent dans ses amours ; et la manière dont il laboure la terre avec sa corne est l'image de l'action de la charrue, qui, comme on l'a vu plus haut, implique les deux idées dont nous poursuivons ici la trace (4).

---

(1) Diod. Sic. IV, 23. — Ovid. *Metam.* V, v. 412.

(2) Orph. *Argonaut.* v. 1201 ; *Hymn.* XVII, v. 13. — Schol. *ad Hesiod. Theogon.* v. 914.

(3) Voy. Panofka, *Musée Blacas*, p. 94. — De Witte, *Rev. num.* 1840, p. 397-404. — Duc de Luynes, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 385.

(4) Cf. Horapoll. *Hieroglyph.* I, 46.

A la dernière observation que nous venons de faire se rattache le symbole

Remarquons maintenant le rapprochement naturel qui se fait entre l'enlèvement de la déesse vierge par le dieu infernal et l'usage qui, en certains lieux, donnait aux fleuves des vierges pour fiancées. Cet usage était, par exemple, observé dans la Troade, où, comme on peut le voir dans la lettre d'Eschine (1), on conduisait au fleuve Scamandre les jeunes fiancées; celles-ci, en se baignant dans le fleuve, prononçaient les mots regardés comme sacrés : « O Scamandre, reçois ma virginité, » Ἀῶδε, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν (2). Tel était l'état des choses à l'époque où vivait Eschine, et où l'adoucissement progressif des mœurs avait aboli toutes les conséquences cruelles ou odieuses des anciens dévouements. Mais entre les exemples de vierges consacrées à Posidon et rachetant par leur mort la vie de leurs compagnes, tels qu'on les retrouve dans les mythes d'Andromède (3) et d'Hésione (4), et l'usage conservé chez les Romains, jusque dans les plus beaux

---

du taureau cornupète, tant de fois répété dans la numismatique. M. le duc de Luynes, qui seul à notre connaissance a parlé de la signification de ce symbole et qui malheureusement n'en a dit que quelques mots en passant (*Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 407), en a déjà entrevu le rapport avec le Dionysus infernal et en même temps avec les dieux des fleuves.

Nous avons déjà signalé plus haut (p. 66 et suiv.) l'attribution du taureau à Dionysus et remarqué que lorsqu'il représente ce dieu il est presque toujours cornupète.

(1) X. p. 680 ed. Reiske.

(2) On sait les arguments décisifs en faveur de l'authenticité de la lettre d'Eschine et des faits qu'elle rapporte, qui ont été fournis à M. Le Bas par une inscription de Délos. (*Expédition de Morée*, Monuments d'architecture, t. III, p. 25; p. 115 du tirage à part.)

Au reste, sur cet usage, sur tous les textes qui s'y rapportent, sur son origine et sa signification, voy. ce que nous avons dit plus haut, p. 90-96 et p. 272, note 1.

(3) Apollodor. II, 4, 3. — Arat. *Phaenomen.* v. 198. — Eratosth. *Cataster.* 17. — Hygin. *Poet. astron.* II, 10; *Fab.* 64.

(4) Apollodor. II, 5, 9.

temps de leur civilisation, d'offrir la virginité des jeunes mariées en sacrifice au dieu ithyphallique Mutinus Titinus (1), l'imagination a le choix de la superstition, ou atroce ou infâme (2). Les exemples d'Andromède et d'Hésione lient d'une manière certaine les dieux fleuves, dans leur sens infernal et générateur, avec Neptune, leur roi et leur père, et la transition entre ces deux ordres de personnages se fait par la légende homérique dans laquelle Posidon prend la figure du fleuve Énipeus pour séduire la vierge Tyro (3).

Ceci nous ramène à la substitution de Neptune à Pluton dans le mythe si curieux de Déméter-Érinnys, et au bain dans les eaux du Ladon, qui change la déesse courroucée en Déméter-Lusia. Éclairées par la lumière de cette antique tradition arcadienne, les différentes versions locales de la légende d'Éleusis, qui placent toujours l'enlèvement de Proserpine au bord d'un fleuve ou de l'Océan, prennent une signification plus profonde. Le fleuve, sur les rives duquel se passe la scène, n'est autre qu'une personnification du dieu infernal qui ravit la vierge divine. Et nous sommes ainsi amenés à placer l'enlèvement de Proserpine en parallèle avec la vieille cérémonie, d'origine orientale, du bain de la déesse ignée et lumineuse dans un fleuve représentant l'action de mort et de génération de la puissance infernale, cérémonie que la plus ancienne religion d'Athènes plaçait au pont du Céphise, dès le

---

(1) Lactant. I, 12.—S. Augustin. *De civ. Dei*, IV, 2.—Tertull. *Apolog.* 25.—Fest. v° *Mutini Titini*. — Cf. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 6.

(2) Voy. Ch. Lenormant, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 258.

(3) Homer. *Odyss.* A, v. 235-259.

temps où les Cécropides n'adoraient encore qu'Athéné et Posidon, avant que la fusion n'eût été opérée entre leur culte et celui d'Éleusis, qui reproduisait les mêmes doctrines sous une forme différente.

C'est en qualité de dieux infernaux que les fleuves recevaient l'offrande des cheveux coupés pour la première fois aux jeunes gens, acte dans lequel était représenté le fils de Mnésimaché dans sa statue placée sur la rive du Céphise (1). Pausanias allègue à cette occasion l'exemple de Pélée faisant vœu de consacrer au Sperchius la chevelure de son fils Achille, s'il revenait de Troie sain et sauf (2). Mais cet exemple n'est pas le seul que l'on puisse citer dans les récits antiques; nous y voyons de même Oreste offrir sa chevelure au fleuve Inachus (3), Leucippus, fils d'OEnomaüs, laisser croître la sienne pour la couper en l'honneur de l'Alphée (4), et Ajax, fils de Télamon, faire de même en l'honneur de l'Ilissus (5). A Phigalie, tous les fils des citoyens consacraient au sortir de l'adolescence leurs cheveux au dieu du fleuve Nédas (6), qui jouait dans les traditions de cette ville le même rôle que le Ladon dans celles de Tilphusa et que le Céphise dans le culte de l'Ἰερά Συκῆ de l'Attique (7). C'étaient les cheveux du sommet de la tête, appelés σκόλλος, que

---

(1) Pausan. I, 37, 2.

(2) Homer. *Iliad.* Ψ, v. 141-151. — Cf. la représentation d'un célèbre scarabée étrusque où Pélée offre sa propre chevelure : Winckelmann, *Monumenti inediti*, n° 125; p. 167.

(3) Æschyl. *Choëphor.* v. 6. — Sophocl. *Electr.* v. 52; Cf. Schol. *ad h. l.* — Euripid. *Elect.* v. 91.

(4) Pausan. VIII, 20, 3.

(5) Philostrat. *Heroic.* XI, 2.

(6) Pausan. VIII, 41, 3.

(7) Sur cet usage, voy. encore Philostrat. *Vit. Apollon. Tyan.* IV, 5.

l'on coupait pour une consécration de ce genre, et celui qui l'avait faite était désigné par le nom d'ἄπικολλυμένος (1). Le caractère funèbre en est bien précisé par cette circonstance que la même offrande se faisait aux dieux Mânes sur les tombeaux (2), ainsi que par la croyance d'après laquelle la Mort enlevait aux humains au moment de leur trépas un cheveu fatal d'où dépendait leur vie (3). On offrait également la chevelure coupée à Hygie (4) et à d'autres divinités pour obtenir la guérison des maladies (5). En général, dans l'antiquité, tous les sacrifices de cette nature sont adressés à des divinités infernales et destructrices. C'est un adoucissement et un emblème des sacrifices humains qu'à l'origine réclamaient ces sombres divinités et que le progrès des mœurs avait fait disparaître (6). On sacrifie une partie de l'individu pour racheter l'homme tout entier et sa vie (7). Ainsi

(1) Suid. v° ἄπικολλυμένος.

(2) Homer. *Iliad.* Ψ, v. 46 et 135. — Athen. XV, p. 675. — Plutarch. *Quaest. rom.* 14. — Bekker, *Anecd. graec.* t. II, p. 200. — Cf. Pausan. I, 43, 4. — Stat. *Thebaid.* II, v. 255.

(3) Euripid. *Alcest.* v. 74-77. — Virg. *Aeneid.* IV, v. 698 et suiv. — Macrob. *Saturn.* V, 19.

(4) Pausan. II, 18, 6.

(5) Censorin. *De die natali*, 1.

(6) Sur ces adoucissements des anciens sacrifices humains, abolis d'une manière détournée et remplacés par des cérémonies symboliques, voy. Ch. Lenormant, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 267 et suiv.; *Nouvelle galerie mythologique*, p. 42 et 43. — De Witte, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, p. 425.

(7) C'est pour cela que le sacrifice de la chevelure constituait une partie importante des cérémonies de l'expiation après un meurtre. Le sens des cérémonies expiatoires de ce genre est clairement précisé par ce qui se passait à la fête d'Artémis Brauronia dans l'Attique, fête instituée à l'occasion de l'absolution d'Oreste par l'Aréopage; un homme y présentait son cou nu au tranchant d'un glaive et on le frappait, non-seulement de manière à ce qu'il sentit le froid du fer, mais même à ce qu'il coulât quelques gouttes de sang (Euripid. *Iphig. in Taur.* v. 1430 et suiv.). Dans les tradi-

## l'offrande des chevelures aux Mânes sur les tombeaux remplace les immolations de victimes hu-

tions de Mégalopolis on racontait qu'Oreste n'avait été délivré de la poursuite des Furies qui voulaient le tuer qu'après s'être dévoré un doigt dans son délire, et qu'il avait alors complété le rachat de sa vie en sacrifiant sa chevelure (Pausan. VIII, 34, 1 et 2). Les habitants de Comana dans la Cappadoce donnaient leur pays comme le théâtre de la même expiation (Strab. XII, p. 535). Un vase peint du Musée britannique (Ottfr. Müller, *Die Dorier*, t. I, p, 332. — Feuerbach, *Kunstblatt*, 1841, n° 86, p. 358. — *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, pl. X) représente Oreste réfugié sur l'omphalos de Delphes; derrière lui Apollon tient les ciseaux avec lesquels il va couper ses cheveux pour le purifier. (Voy. le commentaire de M. De Witte, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, p. 430 et suiv.)

Dans beaucoup de parties de la Grèce, les jeunes filles coupaient une partie de leur chevelure pour l'offrir aux dieux au moment de leurs noces; c'était, disent formellement les écrivains classiques, une variante de l'offrande des prémices de la virginité, *προτέλεια*, *ἀπαρχή*, dont une des formes nous a déjà plusieurs fois occupé dans le cours de ce travail et sur laquelle nous revenions encore quatre pages plus haut (Pollux, III, 3, 38. — Hesych. v° Γάμων ἔθῃ. — Harpocrat. v° Γαμηλία. — Suid. v° Προτέλειαν). A Athènes, les mariées dédiaient leurs cheveux à Pallas pour détourner son courroux, de même qu'elles consacraient leur tunique à Artémis Brauronia (Schol. *ad Stat. Thebaid.* II, v. 255. — Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, p. 246). A Mégare, elles l'offraient au tombeau d'Iphinoé (Pausan. I, 43, 4); à Délos, elles la dédiaient en l'honneur d'Opis et d'Hécaërgé (*Ibid.*); à Trézène, en l'honneur d'Hippolyte (Lucian. *De Dea syria*, 60). Lucien attribue un usage analogue aux Assyriens.

Les cheveux coupés aux jeunes gens lorsqu'ils arrivaient à la puberté (Diphil. *ap.* Athen. VI, p. 225. — Petron. 29. — Pollux, II, 3, 33 et suiv.) étaient consacrés aux dieux pour obtenir une longue vie et la santé. Le plus souvent cette consécration était faite à Diane (Stat. *Thebaid.* VI. v. 616 et suiv. — Suid. v° Πλόκον), chez les Athéniens même elle était l'objet spécial d'un des jours de la fête des Apaturies, dans le mois de Pyanepsion (Pollux, VIII, 9, 107. — Hesych. v° Κουρεῶτις—Cf. A. Mommsen, *Städtischen Feste der Athener*, p. 309 et suiv.), ou à Apollon (Martial. I, 32. — Stat. *Silv.* III, 4). Les légendes de la vie de Thésée placent pour lui le lieu de cette dédicace, tantôt à Delphes (Plutarch, *Thes.* 5) et tantôt à Délos (Eustath. *ad Homer. Iliad.* B, p. 165). On sait aussi par Suétone (*Ner.* 12) que Néron avait dédié sa première barbe, renfermée dans une boîte d'or, à Jupiter Capitolin.

Dans Stace (*Thebaid.* II, v. 254 et suiv.) les filles d'Adraste consacrent leurs chevelures à Pallas.

Les Curètes, avec lesquels on confond souvent les Corybantes, acolytes de Cybèle en Phrygie et de Rhéa dans l'île de Crète, se rasaient le devant de la tête et laissaient croître leurs cheveux par derrière. On a fait même dériver leur nom, Κουρῆτες, de cette habitude de se raser les cheveux, ἀπὸ τοῦ

maines (1), que l'Iliade nous montre en pleine vigueur dans la même circonstance aux temps héroïques (2). La même consécration en l'honneur des dieux des fleuves succède également aux sacrifices sanglants que l'on offrait à ces dieux, sacrifices que représentaient à Rome, au temps de la grande civilisation, les mannequins d'osier appelés *Argiens* et jetés du haut du pont Milvius dans le Tibre à la place des captifs que l'on y précipitait plus anciennement (3). Remarquons que, dans l'Iliade, c'est pour obtenir de la puissance infernale et funèbre d'épargner les jours de son fils que Pélée fait vœu de dédier sa chevelure au fleuve Sperchius, le traitant en manifestation de cette puissance. Et de même l'usage de Phigalie offre au dieu de la Nêda les cheveux des adolescents pour fléchir par ce sacrifice l'être terrible et destructeur dont l'action menace toujours le développement et la vie des hommes.

Revenons maintenant au personnage de Mnésimaché, dont on voyait la statue tout à côté du pont du Céphise (4). Nous avons passé assez rapidement sur ce

κουρεῖν (Strab. X, p. 465. — Athen. XII, p. 528. — Cf. Steph. Byz. v° Ἀναπαύατα).

Il faut encore rappeler, en terminant cette longue note, la légende des matrones romaines donnant leurs cheveux pour subvenir à certains besoins de la défense du Capitole contre les Gaulois et dédiant en mémoire de ce fait un temple de *Venus Calva* (Jul. Capitol. *Maximin. jun.* 7. — Lactant. *De fals. relig.* I. 20, 27. — Serv. ad Virg. *Æneid.* I, v. 720. — Cf. Preller, *Römische Mythologie*, p. 393). Cette Vénus chauve doit être comparée au Zeus Φαλακρὸς adoré à Argos (Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 33, ed. Potter).

(1) Fest. v° *Humanum sacrificium*.

(2) Homer. *Iliad.* Ψ, v. 175.

(3) Dionys. Halicarn. I, 38. — Lactant. I, 21. — Macrob. *Saturn.* I, 7. — Festus, v° *Argeos* et *Sexagenarios*.

(4) Pausan. I, 37, 3.

personnage, mais il nous faut maintenant l'étudier d'une manière plus approfondie pour compléter notre examen de l'ensemble d'idées religieuses attachées à cette partie du parcours de la Voie Sacrée. Mnésimaché nous semble, en effet, y avoir un rôle important.

Et d'abord, l'image de cette épouse du centaure Eurytion n'était pas dressée sans intention sur le bord du fleuve, car les centaures, moitié hommes et moitié chevaux, avaient par leur nature même de bien étroits rapports avec les divinités des fleuves.

Le cheval est un des attributs les plus importants du culte de Neptune. Posidon était appelé Ἰππιος à Colone (1), à Némée (2), à Mantinée (3) et à Tilphusa dans l'Arcadie (4), et ce nom se rattachait à plusieurs récits mythologiques dont l'un nous a déjà longuement occupé. Dans son sommeil, le dieu féconde un rocher duquel naît le cheval Scyphius (5). Selon d'autres récits (6), ce cheval est produit par Neptune quand Minerve fait naître l'olivier. C'est en se mêlant aux cavales oncéennes que Neptune rend Cérès mère du cheval Arion (7). Le même dieu produit en Thessalie, d'après un autre mythe, deux chevaux, Arion et Scyphius (8), qui rappellent les deux chevaux dont est accompagnée la figure de Zeus-Posidon de Gabala (9).

---

(1) Pausan. I, 30, 4.

(2) Pausan. VI, 20, 8.

(3) Pausan. VIII, 10, 3.

(4) Pausan. VIII, 25, 7.

(5) Schol. ad Pindar. *Pyth.* IV, v. 246.

(6) Serv. ad Virg. *Georg.* I, v. 12.

(7) Pausan. VIII, 25, 3.

(8) Schol. ad Stat. *Thebaid.* IV, 2. 43.

(9) Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 56, note 9. et p. 90.



A Colone, Posidon était l'époux mystérieux d'Athéné Hippias (1), adorée aussi à Acharnæ (2) et dans Olympie (3).

Le cheval, dans le culte de Neptune Hippius, est indubitablement le symbole des sources. A la place du cheval Scyphius, dans quelques récits, c'est une source que Neptune fait jaillir dans l'Acropole d'Athènes (4), et avec laquelle il veut submerger l'Attique (5). Neptune en Thessalie, pays où l'on place quelquefois la naissance d'Arion et de Scyphius, fend de son trident un rocher au travers duquel le fleuve Pénée se fraye un passage (6). Enfin les productions que Posidon tire tour-à-tour du flanc du rocher se réunissent et se confondent, comme l'a très-bien vu Vœlker (7), dans le cheval *Pégase* (πηγή, source), qui d'un coup de pied fait jaillir la fontaine *Hippocrène* (8).

Ainsi, de la nature même attribuée constamment aux centaures par les poètes, les mythographes et les artistes de l'antiquité, on pourrait conclure avec certitude que la conception primitive de ces êtres fabuleux doit offrir plus d'un point de contact avec les fleuves. C'est ce que confirment plusieurs mythes. Les centaures sont caractérisés comme de véritables suivants de Neptune dans la légende où ce dieu les sauve

---

(1) Pausan. I, 30, 4.

(2) Pausan. I, 31, 3.

(3) Pausan. V, 15, 4.

(4) Pausan. I, 24, 3.

(5) Pausan. I, 26, 6.

(6) Schol. ad Stat. *Thebaïd.* VII, v. 184.

(7) *Mythologie des Japet. Geschlecht.* p. 132.

(8) Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Elite des mon. céramogr.* t. I, p. 11, et t. III, p. 5.

de la destruction et leur donne pour asile la montagne d'Éleusis (1). Si nous en croyons le témoignage d'un historien byzantin, Jean Malalas (2), qui a dû puiser à des sources plus anciennes, le fleuve Achéloüs se serait métamorphosé en centaure. Ceci donnerait l'intelligence d'un passage obscur de Philostrate le jeune (3), qui semble indiquer, parmi les diverses formes d'Achéloüs, celle du cheval. Le chronographe byzantin que nous venons de nommer raconte, sous une forme empreinte d'évhémérisme, la lutte d'Achéloüs contre Hercule. On sait que le sujet de la contestation entre le dieu fleuve et le fils d'Alcmène était de savoir auquel des deux prétendants appartiendrait Déjanire, fille d'OEnéus, roi d'Étolie (4). On sait encore que le centaure Nessus voulut enlever Déjanire au héros vainqueur d'Achéloüs (5), que cette tentative d'enlèvement se produisit au passage du fleuve Événus, et que, dans les fables qui la rapportent, le centaure semble se confondre avec le dieu de la rivière. Dans le récit de Jean Malalas, les histoires de Nessus et d'Achéloüs sont réunies en une seule légende. Hercule, surnommé Polyphème, se met à la poursuite d'Achéloüs, qui devient un *hippocentaure*. Nous sommes amenés ainsi à attribuer une signification mythologique sérieuse à ces représentations de centaures marins, au

---

(1) Apollodor. II, 5, 4.

(2) VI, p. 164, éd. de Bonn.

(3) *Icon.* 4.

(4) Apollodor. I, 8, 1 ; II, 7, 5. — Hygin. *Fab.* 31.

(5) Apollodor. II, 7, 6. — Hygin. *Fab.* 33.

Nous avons établi déjà plus haut (p. 233) l'identité de la lutte entre Hercule et Nessus pour la possession de Déjanire avec la lutte du même héros contre Eurytion au sujet de Mnésimaché.

corps terminé par une queue de poisson, qui sont si fréquentes sur les monuments de l'art dans le cortège des divinités de la mer (1). Aussi dans certains récits le centaure Chiron se substitue-t-il à Nérée comme père de Thétis (2).

Le rapport des centaures avec l'élément aquatique et les divinités des fleuves n'est pas moins frappant, si nous nous souvenons de la présence presque constante de ces êtres monstrueux dans le thiasse de Bacchus et de la facilité de confusion qui existe entre eux et les satyres ou silènes. En effet ces derniers, suivants d'un des grands dieux du principe humide, sont en relations étroites avec les sources (3). Nous lisons dans le *Glossarium vetus* : *Silanus*, Κρήνη, Κροῦνος. L'image d'un silène ou d'un faune était un des motifs les plus habituellement employés pour décorer les fontaines (4), que plusieurs monuments de l'art nous montrent placées sous leur protection (5).

Du moment que les centaures offrent dans leur conception première tant de relations avec les dieux des fleuves, ils doivent être comme eux des représentants de cette puissance mystérieuse, à la fois génératrice et

(1) Bouillon, *Musée des antiques*, t. II, pl. XLII. — Stanza, *Monumenti della villa Pinciana*, pl. I, n° 12. — Millin, *Galerie mythologique*, pl. XLII, n° 174 ; pl. LXXIII, n° 298.

(2) Schol. ad Apollon. Rhod. *Argonaut.* I, v. 558. *Annales de l'Inst. arch.* t. IV, 1832, p. 92.

(3) Voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 193 et suiv.

(4) *Bronzi d'Ercolano*, t. II, pl. XLIV. — *Museo Borbonico*, t. III, pl. XXVIII. — Cf. Visconti, *Museo Pio-Clementino*, t. I, pl. XLVII ; t. VII, pl. III et IV.

(5) Ciste du Collège Romain : *Museum Kircherianum*, pl. I ; Ottfr. Müller, *Denkmäler der alten Kunst*, t. I, pl. LXI, n° 309. — Hydrie de la collection de Luynes : Gerhard, *Vasenbilder*, pl. CLIII et CLIV.

infernale qui réside au centre de la terre. Il y aurait de curieux rapprochements à faire à ce sujet entre les centaures, fils de Gæa d'après certains mythes (1), et les géants auxquels on attribue la même origine, entre leurs combats et les gigantomachies (2). Mais ce point de vue, qui ne se rattache qu'indirectement à notre sujet, nous entraînerait trop loin, et nous nous bornerons à l'indiquer en passant. Rappelons-nous seulement que la tradition place les centaures dans le vestibule des enfers, parmi les puissances ténébreuses du monde souterrain (3), et que le cheval, qui constitue la moitié de leur nature, était chez les Grecs un des plus importants symboles funéraires (4).

Ces remarques nous paraissent suffisantes pour faire voir dans le personnage de Mnésimaché, épouse par force du centaure Eurytion et délivrée par le dieu lumineux Hercule, une forme héroïque de Proserpine enlevée par le souverain des enfers et rendue à la lumière pour une partie de l'année, par l'ordre des puissances célestes (5). Et cette forme est d'autant plus significative que la nature moitié humaine et moitié chevaline du centaure qui lui est donné pour époux y établit le lien entre le mythe d'Éleusis et le mythe

---

(1) Nonn. *Dionys.* V. v. 611 et suiv. ; XXXII, v. 71 et suiv. .

(2) Voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, p. 135.

(3) Virg. *Æneid.* VI, v. 286. — Serv. *ad h. l.*

(4) Voy. Le Bas, *Expédition scientifique de Morée*, Monuments d'architecture, t. II, p. 111 et suiv. ; p. 90-98 de l'extrait.

(5) Mais, éclaircie par ces rapprochements, l'histoire de l'héroïne Mnésimaché, dont la statue était placée sur le bord du Céphise, offre en même temps une frappante ressemblance avec celle de la vierge hydrophore pour laquelle Hercule soutient un combat contre le monstre infernal sorti d'une fontaine, sur le vase dont nous avons longuement étudié les peintures aux p. 94 et suiv.

plus mystérieux de l'Arcadie, qui substitue à l'enlèvement de Coré par Hadès le viol de Déméter par Posidon Hippius.

Allons, du reste, encore plus au fond du personnage héroïque de Mnésimaché, et remarquons son nom *Μνησιμάχη*, « celle qui rappelle la lutte. » Mis en rapport avec l'histoire de la fille de Dexamène, il exprime clairement l'idée de lutte essentiellement unie dans les religions antiques à celle de génération, comme nous l'avons fait voir plus haut, l'idée de la résistance de la vierge divine au dieu mâle et infernal qui doit la féconder. Dans l'idiome des Grecs le mot qui exprime la lutte, *ἐρις*, est presque identique à celui qui désigne l'amour, *ἔρως*, et ce rapprochement se retrouve dans le plus grand nombre des mythes anciens (1). Aussi trouvons-nous presque toujours dans les traditions du polythéisme hellénique, à côté des luttes amoureuses entre un dieu et une déesse, une lutte violente et armée, qui n'en est qu'une autre forme. Si Neptune et Minerve se disputent la possession de l'Acropole, d'après une tradition différente le dieu de la mer cherche à faire violence à la vierge protectrice d'Athènes (2). Cet exemple, emprunté aux légendes de l'Attique, suffira pour le moment; mais nous pourrions en rapporter un grand nombre d'autres si nous ne craignons d'allonger outre mesure un chapitre déjà bien développé.

L'idée de lutte et de destruction d'un côté, celle d'amour et de génération de l'autre, sont tellement

---

(1) Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 28 et suiv.; p. 35 et suiv.

(2) Herodot. IV, 180. — Phot. *Lexic.* v° ἱππία.

adéquates dans les doctrines religieuses de la Grèce antique, que l'on ne saurait hésiter, pas plus que ne l'ont fait les auteurs de l'*Élite des monuments céramographiques* (1), à mettre en parallèle, pour la signification fondamentale, les représentations de l'art où l'on voit des satyres attaquant des femmes pour leur faire violence, celles où les centaures figurent armés de pierres ou d'arbres déracinés, enfin les gigantomachies dans lesquelles les fils de Gæa lancent des quartiers de roche contre les dieux olympiens. Ce dernier rapprochement nous ramène aux centaures tels que l'époux de Mnésimaché, personnages fabuleux toujours portés aux combats et à l'amour, et d'autant plus propres à exprimer l'association de ces deux idées que dans leur légende la plus ordinaire c'est un *enlèvement amoureux* qui donne naissance à la *guerre* contre les Lapithes où ils sont exterminés. En même temps notre esprit est forcément conduit à se souvenir des *lithobolies* ou combats sacrés à coups de pierres, qui sous le nom de Βαλλήματα avaient leur part dans les cérémonies d'Éleusis et dont nous avons vu que les disputes des géphyrismes n'étaient qu'une forme adoucie. Nous reviendrons, du reste, sur les cérémonies de ce genre à propos du symbole de la *Pierre*, dont l'importance y est prédominante, et nous montrerons qu'elles ne sont autres qu'une expression de cette lutte incessamment renouvelée des forces de la nature, d'où sort l'enchaînement des phénomènes de mort et de renaissance qui avait tant frappé les législateurs religieux de l'antiquité.

---

(1) T. I, p. 135.

Mais contre qui Mnésimaché soutient-elle cette lutte, que rappellent son nom et son histoire? Son père Dexamène n'est pas toujours donné comme un roi d'Olénus; le nom qu'il porte est aussi celui d'un centaure (1). Ainsi l'époux et le père de Mnésimaché sont des êtres de même nature, et, pour celui qui sait aller au fond des choses, se confondent en un seul et même personnage. Fille et épouse d'un centaure, elle réalise l'inceste sacré qui se retrouve au fond de toutes les religions antiques (2), inceste exprimé à Éleusis par l'entreprise de Jupiter sur sa fille Proserpine, qui remplaçait dans la seconde et la plus mystérieuse partie de la nuit des initiations l'enlèvement de la fille de Cérès par Pluton (3). Un précieux morceau d'ambre sculpté, trouvé dans un tombeau de la Grande Grèce (4) et expliqué par Panofka (5), retrace cette scène. L'artiste y a donné à Jupiter l'aspect d'un être de nature sauvage, comme un géant ou un satyre, et, n'étaient les attributs accessoires placés à côté des figures (6), l'ensemble des groupes ne différerait pas de ceux qui se voient sur les médailles de Lété de Macédoine (7) et

(1) Schol. ad Callimach. *Hymn. in Del*, v. 102. — *Etym. Magn.* v° Δεξάμενος.

(2) Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 36.

(3) Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 14, ed. Potter.

(4) Panofka, *Antiques du Cabinet Pourtalès*, pl. XX.

(5) *Ibid.* p. 24.

(6) Ce sont : 1° un serpent, faisant allusion au caractère ophiomorphe qu'a dans certains récits Zagreus, le fils de cette union (Callimach. *Fragm.* 171. — *Etym. Magn.* v° Ζαγρεός), et à la forme que prend Zeus pour violer Coré dans le mythe raconté par Clément d'Alexandrie; 2° une biche, qui établit l'identité entre Artémis et Coré-Despoena; 3° un dauphin, marquant les rapports entre le Jupiter infernal et le Neptune des traditions Arcadiennes.

(7) Mionnet, *Description de médailles antiques, Supplément*, t. III, p. 80 et suiv.

des Oresciens (1) ou *Satræ* (2) dans la même région. C'est qu'en effet l'union de Zeus et de Coré, reléguée loin du regard des profanes dans les plus intimes secrets du sanctuaire mystique, ne pouvait se manifester extérieurement que d'une manière détournée, soit par une représentation trop peu caractérisée pour être comprise de celui qui n'était pas averti par une initiation préalable, comme sur le monument de la collection Pourtalès, soit en se transportant dans le domaine des légendes héroïques, ainsi que nous le voyons dans l'histoire de Mnésimaché, dont la statue, placée aux bords du Céphise, rappelait cette doctrine à ceux qui s'étaient élevés jusqu'à l'épopée et ne signifiait rien aux yeux des profanes.

Quant au fils issu de l'inceste de Mnésimaché avec le centaure son père et son époux, enfant mystérieux dont Pausanias tait le nom, mû probablement par cette crainte superstitieuse qui le saisit toutes les fois qu'il arrive à parler d'un personnage tenant de trop près à la doctrine ésotérique des mystères, l'initié ne pouvait pas hésiter à y reconnaître une forme héroïque d'Iacchus ou Zagreus, du jeune dieu sorti de l'inceste de Jupiter

---

(1) Mionnet, *Descr. de méd. ant.*, Suppl. t. III, p. 85. — Millingen, *Ancient coins of Greek cities and Kings*, p. 39.

(2) Sur l'identité des Oresciens de la numismatique avec les Satres des auteurs anciens, Voy. Leake, *Travels in Northern Greece*, t. III, p. 213; *Numismata hellenica*, III<sup>e</sup> part. p. 81.

Remarquons en passant que les types monétaires de ce peuple substituent quelquefois ἐπὶ à ἑρως, et qu'à la place de la représentation ordinaire du centaure enlevant une femme dans ses bras une précieuse pièce publiée par Combe (*Museum Hunterianum*, pl. XXXIII, n° 4) et par Cousinéry (*Voyage en Macédoine*, t. II, pl. VI, n° 1), montre un centaure combattant, armé d'une pierre qu'il va lancer.



et de Proserpine (1). Sa statue était placée aux bords du fleuve, avec lequel il tendait à se confondre pour celui qui savait s'élever vers l'idéal panthéistique au-dessus des distinctions de personnages divins créés par la poésie populaire, car Iacchus n'est autre que le Dionysus infernal tauromorphe, avec lequel nous avons vu que les dieux des fleuves avaient une si étroite parenté. L'acte funèbre du sacrifice de sa chevelure, dans lequel on l'avait représenté, était destiné à rappeler son trépas violent et prématuré sous les coups des puissances chthoniennes, jalouses de son existence, trépas dont il renaît bientôt à la lumière et à la vie, comme Proserpine échappe pour un temps aux bras de son époux infernal, donnant un exemple de plus de cette idée fondamentale que la mort est inséparable de la vie, que toutes deux s'enchaînent et se confondent dans le mouvement perpétuel et dans la succession des êtres qui constituent la vie et l'essence du grand Tout de la nature divinisée. Mais c'est en l'honneur du fleuve auprès duquel sa statue était érigée, que le fils de Mnésimaché faisait le sacrifice funèbre de sa chevelure, comme pour racheter sa vie; et s'il se rapproche d'Iacchus comme dieu tauromorphe, ce fleuve, personnification de la puissance infernale, se confond en même temps avec son père, au moyen du mythe des amours de Déméter Érinnyes et de Posidon Hippius. Ainsi c'est le principe même à la

---

(1) Callimach. *Fragm.* 171. — Etym. magn. v° Ζαγρεύς. — Orph. *Hymn.* XXIX. — Ovid. *Metam.* VI, v. 114. — Nonn. *Dionysiac.* VI, v. 264. — Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 14 et suiv. ed. Potter. — Aristoph. *Ran.* v. 338. — Arrian. *Exped. Alexandr.* II, 16. — Schol. ad Euripid. *Orest.* v. 952. — Schol. ad Aristoph. *Ran.* v. 326. — Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 547 et suiv.

fois humide et infernal, destructeur et générateur, d'où le jeune dieu représenté par ce jeune héros tire son origine, qu'il cherche à fléchir et qui veut attenter à sa vie; c'est ce principe qui se montrera dans son histoire en même temps père et meurtrier, qui, après lui avoir donné le jour, le lui arrachera pour le ressusciter ensuite. En voyant sur la rive du Céphise la statue du fils de Mnésimaché coupant sa chevelure pour en faire une offrande au fleuve, l'épopée qui avait traversé tous les degrés de l'initiation et assisté aux portions les plus solennelles du drame de la *pannychis* sacrée, devait se souvenir que, si la légende la plus ordinaire et même la représentation mystique montraient Dionysus Zagreus, le fils de Zeus et de Coré, déchiré par les Titans ennemis des dieux olympiens (1), un autre fils de l'inceste de Jupiter, non plus avec sa fille Proserpine mais avec sa mère Cérès, Jasion, dont le personnage offre une affinité étroite dans sa conception fondamentale à la fois avec Iacchus et avec Triptolème (2), périssait foudroyé par Jupiter, son père, pour en avoir voulu renouveler l'inceste et avoir fait violence à Déméter (3), union d'où naissait à son tour Plutus (4), identifié à Iacchus (5) et semblable à ce dieu dans sa résurrection.

C'est ainsi qu'à sa première station sur la route

---

(1) Lobeck, *Aglaophamus*, p. 555 et suiv.

(2) Cf. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. II, p. 363 et suiv.

(3) Scymn. *Descr. orb.* v. 624. — Conon. *Narrat.* 21. — Cf. Apollodor. III, 12, 1.

(4) Homer. *Odyss.* E, v. 126 et suiv. — Hesiod. *Theog.* v. 969 et suiv.

(5) Voy. notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, p. 80.

d'Éleusis, en arrivant au Figuier Sacré et au pont du Céphise, où les voyageurs modernes qui suivent la même voie se reposent encore aujourd'hui quelques instants, l'initié trouvait dans les sanctuaires et dans les traditions de cette localité un ensemble de culte qui offrait à son adoration, sous des formes d'un ordre secondaire et des personnages simplement héroïques, un résumé presque complet des dogmes fondamentaux des mystères et l'expression de leur identité avec les doctrines de la vieille religion pélasgique de l'Acropole. Ces répétitions d'une même idée sous des formes différentes dans le culte d'une même contrée, cette importance des personnifications secondaires et des manifestations divines au milieu des hommes, que l'on a appelées héros, pour déguiser sous une expression moins pénétrable aux profanes les dogmes quelquefois les plus hauts, les plus mystérieux et les plus essentiels, sont des faits qui se reproduisent à chaque instant dans les religions antiques, et avec lesquelles sont maintenant familiarisés tous les hommes qui ont approfondi les études mythologiques.

« La pensée que j'ai rencontrée partout dans la religion païenne, a dit mon père (1), est celle du *panthéisme*, c'est-à-dire l'adoration de la nature entière sous une forme plus ou moins complexe. L'essence d'une divinité panthée, c'est d'être à la fois *une* et *plusieurs*. Quand je parle ainsi, je ne fais aucune distinction entre les religions savantes et les religions grossières; je crois fermement que quelles

---

(1) *Nouv. ann. de l'Inst. arch.*, t. I, p. 230 et suiv.

« qu'aient été les erreurs populaires, il s'est trouvé  
« partout et dans tous les temps des hommes capables  
« de comprendre la religion dans son sens véritable ;  
« toute forme religieuse a pu être ainsi réduite à un  
« certain nombre de propositions abstraites.

« Je sais qu'on a considéré souvent la simplicité  
« comme le cachet des âges primitifs, et le raffine-  
« ment dans les idées comme celui des époques de  
« décadence ; on a vivement insisté sur le danger qu'il  
« y aurait à attribuer quelque chose de ce raffinement  
« aux premiers âges des religions antiques. Je sais  
« aussi que plus l'homme est barbare, plus la struc-  
« ture de son langage est compliquée et raffinée. Cette  
« disposition à la subtilité, appliquée à la première de  
« toutes les énigmes qui préoccupent l'homme en ce  
« monde, l'énigme de sa propre origine et de celle de  
« toutes les choses qui l'entourent, cette subtilité,  
« dis-je, a fait la complication de raisonnement dont  
« les religions primitives me semblent porter l'em-  
« preinte.

« La religion que nous révèlent les monuments  
« classiques en est encore à ce raffinement barbare ;  
« le fonds n'en a point changé ; la superstition a, jus-  
« qu'au bout, bien gardé la position qu'attaquait le  
« progrès de la raison humaine. Une belle imagina-  
« tion, les arts, la poésie, produits de cette imagina-  
« tion féconde, ont jeté un voile sur le fonds de pa-  
« ralogismes panthéistiques dont la vraie religion, la  
« religion fondée sur la conscience, devait faire jus-  
« tice. Mais si l'on traverse cette couche superficielle,  
« on retrouve toujours la subtilité barbare qui ap-  
« partient à toutes les religions de l'ancien monde. »

Dans un tel système, l'*unité*, la personne divine, est un être insaisissable, invisible, et qui se réfléchit néanmoins dans une multitude de symboles : ces symboles, la nature les fournit, l'homme les observe et les imite. Des corps immenses, tels que le soleil, la lune, la terre ; des phénomènes tout-puissants, tels que la foudre, les volcans, les déluges, sont les expressions les plus étendues de la Divinité ; mais ces expressions ne sont jamais complètes. De là, aux yeux du penseur religieux, la conviction que la Divinité peut apparaître dans le plus chétif comme dans le plus étendu de ses symboles (1). L'homme, pas plus par la pensée que par les yeux, ne peut percevoir l'unité divine ; la *pluralité*, inséparable de cette *unité*, ne lui permet de voir à la fois qu'une des faces de l'être divin. Aussi, tout symbole, toute figure, tout nom de la Divinité, portent-ils en eux-mêmes un double caractère : *positivement*, ils n'expriment qu'une des qualifications de l'être divin ; *virtuellement*, ils en font pressentir l'unité et l'étendue. Soit dans un temple, une maison, un champ, la représentation isolée d'une divinité (à quelque ordre d'ailleurs qu'appartienne cette divinité selon les classifications communes), l'homme intelligent, l'*initié*, aura devant lui une image dans laquelle se résumera et se condensera, pour ainsi dire, l'être divin tout entier. Mais il est rare que la Divinité se présente ainsi sous une forme complètement isolée. Dans le temple, le dieu éponyme a ses dieux parèdres ou assesseurs ; dans le mythe, il a sa famille, ses parents, ses frères, ses enfants, sa cour, ses ministres, son armée, ses ser-

---

(1) Cf. Eustath. *ad Homer. Iliad.* A, p. 34.

viteurs, ses ennemis même. Toutes les formes de rapprochement, de hiérarchie, de dépendance, que peut fournir la société humaine, servent à exprimer ce que la Divinité a de multiple dans ses faces et de contradictoire dans ses effets.

---

## CHAPITRE V.

### L'AUTEL DE ZEUS MILICHIUS ET LES TOMBEAUX VOISINS.

Dodwell (1) signale, aussitôt après avoir franchi le pont du Céphise, un lion de marbre de grandeur au-dessous de nature et d'assez mauvais travail, *a marble lion, less than life, and of inferior sculpture*. Il a maintenant disparu. Ce lion devait, du reste, surmonter un tombeau. Chez les Grecs, la figure du roi des animaux était fréquemment employée pour décorer les sépultures et les fontaines. M. Welcker (2) a consacré une étude intéressante à cet usage, et a cherché à y éclaircir le sens attribué par les anciens à l'image du lion. C'était surtout sur les tombeaux de guerriers qu'on la plaçait, comme symbole de force et de courage, sur celui de Léonidas (3), celui d'Hermias dans l'île de Chypre (4), celui de Faustulus dans le Forum Romain (5), celui des Thébains morts à Chéronée (6), et celui des Athéniens tombés dans la bataille

---

(1) *Tour in Greece*, t. II, p. 169.

(2) *Ann. de l'Inst. arch.* 1856, p. 1-4.

(3) Herodot. VII, 225. — Simonid. *ap.* Anthol. Palat. VII, 344.

(4) Moustoxydis, *Αττικὰ ἐπιμνηστικά*, 1831, p. 124.

(5) Varr. *ap.* Schol. *ad* Horat. *Epod.* 6. — Dionys. *Halicarn. Ant. Rom.* I, 87.

(6) Pausan. IX, 40, 5. — *New Monthly Magazine*, 1824, juin, p. 261. — *Zeitung für die elegante Welt*, 1824, p. 799. — Böttiger, *Amalthea*, t. III, p. 390. — Dupré, *Voyage à Athènes et à Constantinople*, pl. XVII. — Ulrichs, *Reisen und Forschungen in Griechenland*, p. 159. — Göttling, *Gesammelte Abhandlungen*, t. I, p. 147-153. — *Jenaisch. Litter. Zeit.* 7 décembre 1843; 7 mars 1844. — *Ann. de l'Inst. arch.* 1856, pl. I.

navale de Cnide (1). Mais, ainsi que l'a fait voir Moustoxydis (2), à titre de gardien (3) et comme symbole de vigilance (4), il figurait aussi quelquefois sur toute sorte de sépulture.

Tout auprès, dans un des vergers qui avoisinent la route, on remarque l'inscription funéraire suivante, gravée sur une simple stèle ronde en marbre bleuâtre de l'Hymette et déjà publiée par M. Pittakys (5) ainsi que par M. Rhangabé (6) :

ΕΛΙΚΙΩΝ  
ΙΩΝΟΣ  
ΑΝΤΙΟΧΕΥΣ

Ἐλικίων Ἰωνος Ἀντιοχεύς.

Ces monuments montrent que, si Pausanias ne cite aucun tombeau digne de remarque dans cette portion de la Voie Sacrée, la double série des sépultures bordant les deux côtés de la route d'Éleusis se continuait après le passage du Céphise, dans toute la traversée du Bois des Oliviers.

Bientôt, après avoir franchi le troisième bras actuel de la rivière, qui n'existait pas dans les temps antiques ainsi que nous l'avons fait voir, on arrive à l'extrémité du bois, où s'élève une petite chapelle dédiée à saint Blaise (Ἄγιος Βλάσιος), bâtie entièrement avec

---

(1) Newton, *Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae*, pl. LXI-LXVI.

(2) *Αἰγυαία ἐφημερίς*, 1831, p. 124.

(3) Simonid. *ap.* Anthol. Palat. VII, 344. — Cf. G. Hermann, *Opuscula*, t. V, p. 176.

(4) *Ælian. Hist. anim.* XII, 7. — Isidor. *Orig.* XII, 2.

(5) *Ἐφημ. ἀρχ.* n° 1694.

(6) *Ant. hellén.* n° 1851.



des débris antiques et dans le mur de laquelle on lit cette inscription funéraire, que Spon et Wheler, au xvii<sup>e</sup> siècle, avaient déjà vue à la même place :

ΑΝΤΙΚΛΕΙΑ ΑΠΟΛΛΟΔΩΡΟΥ  
ΟΥΓΑΤΗΡΟΗΒΑΙΑ

Ἀντίκλεια Ἀπολλοδώρου Ουγάτηρ, Θεβαία (1).

A côté de cette chapelle est un ancien puits (2); une lettre de Fauvel, en date du 20 frimaire an XIV (3), y signale une statue mutilée et des fragments d'architecture d'ordre ionique, qui ont aujourd'hui disparu.

La petite église de Saint-Blaise occupe indubitablement le site d'un édifice sacré du paganisme. Pour le colonel Leake (4), M. Preller (5) et M. Hanriot (6), c'est celui du temple du héros Cyamitès (7); pour Kruse (8), celui de l'autel de Zeus Milichius que Pausanias (9) indique presque tout de suite après le passage du Céphise. Nous nous rangeons à cette dernière opinion, car nous reconnaissons avec Kruse (10) l'emplacement du temple de Cyamitès dans une ruine située un peu plus loin sur le bord de la voie.

---

(1) Spon, *Voyage*, t. III, part. II, p. 134. — Corsini, *Fast. Attic.* t. I, p. 256. — *Corp. inscr. graec.* n° 853. — Pittakys, *L'Ancienne Athènes*, p. 311. — Rhangabé. *Ant. hellén.* n° 1802.

(2) Gell, *Itinerary of Greece*, p. 31.

(3) *Magasin encyclopédique*, 1806, t. III, p. 117.

(4) *Demi of Attica*, 2<sup>e</sup> édition, p. 142.

(5) *De via sacra*, disp. II, p. 1.

(6) *Recherches sur les dèmes*, p. 49.

(7) Pausan. I, 37, 3.

(8) *Hellas*, t. II, p. 173.

(9) I, 37, 3.

(10) *Hellas*, t. II, p. 174.

C'est à cet autel de Zeus Milichius que, suivant les traditions attiques, Thésée avait été purifié par les enfants de Phytalus du meurtre des brigands et en particulier de celui de son parent Sinis Pityocampès (1). Semblable tradition indique un culte extrêmement ancien, antérieur à la fusion des deux religions pélasgiques d'Athènes et d'Éleusis, et même en pleine existence à l'époque où la domination ionienne s'établit dans la cité de Minerve. On sait en effet que Zeus Milichius était adoré à Athènes depuis les temps les plus reculés. Les Diasies, célébrées en son honneur le 23 du mois d'Anthestérion, *μηνὸς Ἀνθεστηριῶνος ἡ φθίνοντος* (2), étaient au nombre des grandes fêtes de l'Attique (3). M. Auguste Mommsen (4) a ingénieusement conjecturé que, si la partie principale de la fête avait lieu sur les bords de l'Ilissus, elle devait être accompagnée de cérémonies à l'autel des rives du Céphise. Le culte de cet antique autel, après l'adoption des mystères par les Athéniens, s'était, du reste, trouvé facilement affilié à la religion éleusinienne. Zeus Milichius avait, en effet, un rôle dans les mystères. C'était en son honneur que dans les cérémonies préparatoires des Éleusines (5), comme dans les *Πομπαῖα* en l'honneur de Jupiter Mémactès (6), le 25 du

---

(1) Pausan. I, 37, 3. — Cf. Plutarch. *Thes.* 12.

(2) Schol. Ravenn. ad Aristoph. *Nub.* v. 408.

(3) Thucyd. I, 126. — Xenoph. *Anab.* VII, 8, 5. — Aristoph. *Nub.* v. 407 et suiv. — Lucian. *Icarom.* 24.

(4) *Städtischen Feste der Athener*, p. 379 et suiv.

(5) Suid. v° *Διὸς κώδιον*. — Mich. Apostol. *Proverb.* VII, 10.

(6) Eustath. ad Homer. *Odys.* Ω, p. 1995. — Phot. *Lexic.* v° *Μαιμακτηριῶν*. — Cf. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 248. — A. Mommsen, *Städtischen Feste der Athener*, p. 317 et suiv.

mois de Mémactérion (1), et dans les Scirophories (2), on immolait des victimes expiatoires. Leurs peaux, appelées *Διὸς κάρδιον* (3), étaient placées à terre par le daduque (4), et le candidat à l'initiation qui se faisait purifier s'y tenait debout sur le pied gauche (5). Polémon le périégète avait consacré un livre spécial à cette cérémonie éminemment symbolique (6).

Après tout ce que nous avons dit dans le chapitre précédent sur la nature funèbre et infernale des traditions qui se rapportaient au Céphise et à ses rives, nous devons ajouter une certaine importance à la rencontre d'un autel consacré à Zeus Milichius dans le voisinage immédiat de ce fleuve. Le surnom de *Μετλήχιος* ou de « dieu propice, qui se laisse apaiser, » commun à Jupiter (7) et à Bacchus (8), n'est en effet, comme l'a déjà fait voir mon père (9), qu'une de ces épithètes euphémiques données par les Grecs aux divinités les plus terribles et les plus inexorables. Il faut le rapprocher du Dionysus infernal surnommé *Éleuthérius* ou « libérateur, » de la Coré *Sotira* de Cyzique, « déesse du salut, » parce qu'elle est déesse de la mort, du Zeus

(1) *Corp. inscr. graec.* n° 523.

(2) Mich. Apostol. *Proverb.* VII, 10.

(3) Phrynich. *ap.* Bekk. *Anecd. graec.* p. 7. — Lexic. rhetor. *ap.* Bekk. *Anecd. graec.* p. 242. — Eustath. *loc. cit.* — Mich. Apostol. *loc. cit.* — Hesych. et Suid. 5. v.

(4) Suid. v° *Διὸς κάρδιον*. — Mich. Apostol. *Proverb.* VII, 40. — Cf. notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, p. 151.

(5) Hesych. v° *Διὸς κάρδιον*.

(6) Hesych. v° *Διὸς κάρδιον*. — Athen. XI, p. 478.

(7) Pausan. II, 9, 6; 20, 1. — Thucyd. I, 126.

(8) Athen. III, p. 78. — Cf. Schwenk, *Etymol. mythol. Andeut.* p. 397.

(9) *Nouvelle galerie mythologique*, p. 39. — Cf. Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 199, 11.

*Philius* (1) ou «ami, » autre forme du dieu des enfers, de *Pluton*, dont le nom exprime la « richesse, » d'*Hadès*, dont l'éloquence est aussi persuasive que le chant du rossignol est harmonieux (2), enfin des *Euménides*, qu'on n'invoque qu'en leur prodiguant les surnoms les plus opposés à la nature de leur ministère.

Le caractère infernal des épithètes communes à Jupiter et à Bacchus (3), comme celle de *Milichius*, est surtout manifeste dans les personnages identiques de Zeus Éleuthérius (4) et Dionysus Éleuthérius (5), étudiés d'une manière toute spéciale par Panofka (6) et par mon père (7). Ce dieu, qui délivre par la mort et qui au sens physique exprime les idées essentielles de flux et d'émission, correspond exactement au *Liber Pater* des Latins (8), dont l'épouse, la *Dea Libera* (9), se

(1) Pausan. VIII, 31, 2. — Athen. VI, p. 239.

(2) Plat. *Cratyl.* p. 45, ed. Bekker.

(3) A Mégalopolis, Zeus *Philius* portait le thyrses de Dionysus (Pausan. VIII, 31, 2).

(4) Thucyd. II, 71. — Diod. Sic. XI, 72. — Plutarch. *Aristid.* 19. — Strab. IX, p. 412. — Pausan. I. 3. 1; IX, 2, 4; X, 21, 3. — Harpocrat. v° Ἐλευθέριος. — Hesych. v° Ἐλευθέριος Ζεύς. — Etym. Magn. v° Ἐλευθέριος.

(5) Plutarch. *Symposiac.* VII, 10. — Pausan. I, 20, 2. — Hesych. v° Ἐλευθερος.

(6) *Ann. de l'Inst. arch.* t. V, p. 280 et suiv.

(7) *Nouvelle galerie mythologique*, p. 37 et suiv.

(8) Paul. p. 121 : *Loebesum et loebertatem antiqui dicebant Liberum et libertatem. Ita Graeci λαιβήν et λαιβεῖν.* — Serv. ad Virg. *Georg.* I, v. 7 : *Sabini Liberum Loebasium (appellant). Dictum autem quia graece λαιβή dicitur res divina.* — Augustin. *De civit. Dei*, VII 21 : *Liberi sacra, quem liquidis seminibus ac per hoc non solum liquoribus fructuum, quorum quodammodo primatum vinum tenet, verum etiam seminibus animalium praefecerunt.* — Paul. p. 115 : *Liber repertor vini ideo sic appellatur, quod vino nimio usi omnia libere loquantur*; cf. p. 116. — Pompon. ap. Ribbeck, *Comic. lat.* p. 211 : *Cujusvis leporis Liber diademam dedit.* — Cf. Petron. 26. — Lamprid. *Heliogab.* 11.

Sénèque (*De tranquill. anim.* 15, 15) dit que Liber n'a pas été appelé ainsi ob licentiam linguae, sed quia liberat servitio curarum animum.

(9) Sur Liber et Libera, voy. Preller, *Römische Mythologie*, p. 440-445.

confondait avec la *Venus Libitina*, (1), c'est-à-dire la Vénus-Proserpine (2), appelée à Cyzique Ἐλευθερία ou « la Liberté (3). »

C'est avec intention que nous faisons intervenir ici le Jupiter Ἐλευθέριος, qui paraît au premier abord n'avoir qu'un rapport indirect avec notre sujet. Si ecclésiastiquement la chapelle qui a succédé à l'autel de Zeus Milichius est consacrée à saint Blaise, la tradition la plus répandue parmi les paysans de l'Attique l'appelle ἐκκλησία τοῦ Ἁγίου Σωτῆρος (4). Les ménologes grecs ne comprennent pas de saint Soter, et l'épithète de « sauveur » n'est justifiée par aucune particularité de l'histoire de saint Blaise. Il faut donc de toute nécessité supposer que cette appellation populaire tient à une tradition remontant aux âges du paganisme, dans laquelle, comme il est arrivé souvent en Grèce, un surnom de divinité hellénique s'est changé en nom de saint chrétien. Dès lors nous devons nous souvenir que Zeus Soter est donné comme identique à Zeus Ἐλευθέριος (5). Aussi bien que celui d'Ἐλευθέριος, le surnom de Soter ou Saotès appartient en même temps à Jupiter (6) et à Bacchus (7). Le caractère infernal et destructeur de la divinité qu'il désigne sous une forme euphémique, ressort clairement de la légende rapportée par Pausa-

(1) Panofka, *Ann. de l'Inst. arch.* t. V, p. 281.

(2) Voy. Gerhard, *Venere Proserpina*, Poligrafia Fiesolana, 1826.

(3) Millingen, *Ancient coins of cities and kings*, pl. V, n° 11. — Cf. Panofka, *Ann. de l'Inst. arch.* t. V, p. 279.

(4) Voy. Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 49.

(5) Hesych. v° Ἐλευθέριος Ζεύς. — Harpocrat. v° Ἐλευθέριος. — Etym. Magn. v° Ἐλευθέριος. — Schol. ad Aristophan. *Plut.* v. 1176.

(6) Aristophan. *Ran.* v. 1433. — Pausan., II, 20, 5, 31, 14; III, 23, 6; V, 31, 5; 34, 3; VIII, 9, 1; 30, 5; IX, 26, 5.

(7) Lycophr. *Cassandr.* v. 206. — Pausan., II, 31, 8; 37, 2.

nias (1) sur l'origine du culte de Zeus Saotès à Thespies. La ville étant ravagée par un dragon, le dieu ordonna aux Thespiens de livrer tous les ans au monstre celui des jeunes gens que le sort aurait désigné. Après plusieurs années, le sort étant tombé sur le jeune Cléostrate, Ménestrate son ami se dévoua pour le sauver. Il se revêtit d'une cuirasse garnie de hameçons dont la pointe était tournée en haut, et se livra ainsi au dragon qu'il fit périr en périssant lui-même. De là le surnom de *Saotès* donné à Jupiter (2). On voit dans ce récit que l'épithète de « sauveur » est un nom euphémique donné au dieu infernal qui exige des victimes humaines, supprimées plus tard par suite de l'adoucissement des mœurs (3). Le véritable caractère déguisé sous cette épithète est aussi précisé par son rapport avec le surnom de Coré *Sotira*, reine des enfers, adorée à Cyzique (4), à Sparte (5) et à Mégalopolis d'Arcadie (6).

Toutes ces formes divines, dont l'étroit rapport avec la religion d'Éleusis a été démontré par Panofka, établissent une confusion et une identité absolue entre

---

(1) IX, 26, 5.

(2) Panofka (*Res Samiorum*, p. 64) a rapproché de cette histoire le surnom du Dionysus Κεχρῶς que l'on adorait à Samos (Plin. *Hist. nat.* VIII, 16. — *Ælian. Hist. anim.* VII, 47), la curieuse légende relative à l'origine du culte de ce dieu et la gueule de lion béante qui en est le symbole sur les monnaies antiques de Samos (Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. III, p. 279 et suiv. n<sup>os</sup> 131, 132, 136-152, 155, 163).

N'oublions pas que sur le précieux vase que nous avons longuement commenté aux p. 94 et suiv., le dieu infernal résidant dans la fontaine, qui s'élance pour saisir et dévorer la vierge hydrophore, se manifeste à la fois sous la forme d'un lion, comme le Dionysius Κεχρῶς de Samos, et sous celle d'un dragon, comme le Zeus Saotès de Thespies.

(3) Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 39.

(4) Voy. Panofka, *Ann. de l'Inst. arch.* t. V, p. 274.

(5) Pausan. III, 13, 2.

(6) Pausan. VIII, 20, 5.

Jupiter et Bacchus comme dieu infernal, destructeur à la fois et générateur. Dans les traditions éleusiennes ordinaires et dans la seconde partie de la représentation mystique de la *pannychis*, ces deux personnages figuraient dans un rapport différent ; le Zeus infernal, identifié à Hadès dans son union avec Coré, jouait le rôle de dieu père, et Dionysus Zagreus ou Iacchus était donné comme son fils (1). La comparaison de ces deux propositions en apparence opposées, d'un côté l'identité de Zeus et de Dionysus, de l'autre leur distinction comme père et comme fils, nous amène à reconnaître dans les dieux mâles de la religion d'Éleusis un fait exactement semblable à celui que M. Gerhard (2) a si bien mis en lumière pour les divinités féminines, Déméter et Coré. Le père et le fils s'identifient comme la mère et la fille ; ils forment deux groupes parallèles, où la dualité se résoud dans l'unité, et où l'unité se divise dans la dualité. Nous arrivons ainsi à la forme suprême, τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα, qui couronnait la représentation des Grands Mystères (3), et où toute l'échelle d'émanations successives offerte auparavant aux regards des initiés, Déméter et Coré d'un côté, Hadès, Zeus et Zagreus de l'autre, se résumait en deux seuls personnages, l'un féminin et l'autre masculin, Brimo et son fils Brimus, indiqués dans la formule de l'hierophante que nous a conservé Origène : Ἰερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμῶ Βριμόν (4).

---

(1) Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 14, ed. Potter.

(2) *Antike Bildwerke*, p. 56, notes 95 et 96.

(3) Voy. Ch. Lenormant, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXIV, part. I, p. 435 et suiv.

(4) *Philosophumena*. V, 8. — Voy. Guigniaut, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXI, part. II, p. 69.

La formule mystique d'Éleusis est, du reste, complétée par le personnage de Dionysus Éleuthérius ou Soter. Ce dieu est en effet, comme le Jupiter du même nom, l'époux de Coré Éleuthéria, donnée dans les récits éleusiniens comme la mère du Bacchus des mystères. Ainsi se reproduit, au dernier degré des évolutions de la génération divine, l'inceste sacré et mystique du fils avec sa mère, que la représentation de la *pannychis* montrait déjà au premier degré de ces émanations successives dans l'union du Jupiter lascif et infernal avec sa mère Déo (1). Nous avons déjà fait voir à la fin du chapitre précédent, par le rapprochement avec l'histoire de Jasion, que l'idée de cet inceste n'était point étrangère à la conception essentielle du personnage d'Iacchus. Elle se manifeste encore à nos yeux si nous substituons au Bacchus des mystères, fils de Jupiter et de Proserpine, le Bacchus thébain, fils de Jupiter et de Sémélé. On a déjà fait remarquer (2) le rapport étroit qui existe entre l'enlèvement de Proserpine par Pluton ou l'union de Coré avec son père le Zeus infernal, d'une part, et de l'autre les amours de Jupiter avec l'imprudente maîtresse que consomment ses feux, ainsi que le caractère funèbre de cette dernière scène, représentée sur plusieurs sarcophages (3). Dans celui de tous les mythes rela-

---

(1) Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 13, ed. Potter.

(2) Ch. Lenormant, *Ann. de l'Inst. arch.* t. V, p. 210 et suiv.; *Nouvelle galerie mythologique*, p. 60 et suiv.

(3) *Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. I, pl. XLV A. — Ottfr. Müller et Wieseler, *Denkm. der alt. Kunst*, t. II, pl. XXXIV, n° 392.

Voy., en outre, une peinture murale provenant d'un tombeau de Rome : Guattani, *Memorie romane di antichità*, t. III, pl. XIII. — Ottfr. Müller et Wieseler, *Denkm. der alt. Kunst*, t. II, pl. XXXIV, n° 391. — Cf. Gerhard, *Hyperboreisch-Römische Studien*, p. 105 et suiv.



tifs au Bacchus thébain qui établit le plus manifestement son identité avec le Bacchus des mystères, Sémélé, après son union avec Jupiter, est descendue aux enfers, où elle règne comme Proserpine. Dionysus est pris d'une passion furieuse de revoir sa mère, et c'est pour aller près d'elle qu'il descend aux enfers sous la conduite de Prosymnus (1), suivant les traditions de Lerne, lieu où cette descente de Bacchus aux enfers était commémorée dans des mystères que tous les témoignages antiques s'accordent à nous représenter comme issus directement de ceux d'Éleusis. Or un miroir étrusque célèbre et dont le sujet est d'une nature évidemment mystique (2), retrace la réunion du dieu et de sa mère dans le monde inférieur. La manière très-peu chaste dont Bacchus et Sémélé célèbrent leur rencontre sur ce monument, offre le plus étroit rapport avec les signes de joie qu'Aphrodite et Adonis montrent en pareille circonstance, et ne permet pas de douter que la mère de Dionysus ne fût en même temps regardée comme son amante (3). L'union de Dionysus avec Coré formait, du reste, la base de la fête attique des Anthestéries, si étroitement liée à la fois avec le plus vieux culte de Bacchus à Athènes et avec celui des déesses d'Éleusis (4), et pour mieux préciser le caractère mystique d'inceste de cette union, quelques-uns des vases qui se rapportent à la théophanie et

---

(1) Pausan. II, 37, 5. — Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 30, ed. Potter.

(2) *Mon. inéd. de l'Inst. arch.*, t. I, pl. LVI A. — Gerhard, *Etruskische Spiegel*, pl. LXXXIII.

(3) Cf. Ch. Lenormant, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XVII, p. 426.

(4) Voy. Gerhard, *Ueber die Anthesterien und das Verhältniss des Attischen Dionysos zum Koradienst*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1858.

à l'hiérogamie du mois d'Anthestérion, substituent Sémélé à Coré, comme la compagne de Dionysus (1).

La confusion du dieu père et du dieu fils, de Zeus et de Dionysus, en un même personnage infernal, est encore manifeste dans le surnom de *Ctésius* qui appartenait au même Jupiter que celui de *Milichius* (2). Cette épithète de Κτήσιος désigne un dieu possesseur de tous les trésors et de tous les germes enfermés dans le sein de la terre, et si un tel caractère appartient essentiellement à *Pluton* (Πλούτων, le dieu qui possède et qui donne la richesse) (3) et à *Aïdoneus* surnommé Πολυδέγμων (4), il passe aussi au dieu fils dans l'identification d'Iacchus avec *Plutus* (5), la richesse personifiée, et dans le surnom de πλουτοδότης, donné à ce dieu par Aristophane (6) ainsi que par une inscription d'Éleusis, où nous l'avons du moins restitué avec une certitude que nous croyons complète (7).

Ce que dit le grammairien Michel Apostolius de l'identité du dieu *Ctésius* et du dieu *Milichius*, en montrant dans ce dernier un maître des trésors de la terre, nous fait comprendre pourquoi Athénée (8), d'après

(1) Gerhard, *Ueber die Anthesterien*, pl. I, n° 1.

(2) Mich. Apostol. *Proverb.* VII, 10.

(3) Plat. *Cratyl.* p. 403. — Cf. Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 78, note 58.

(4) Orph. *Hymn.* XVII, v. 11. — Cornut. *De nat. deor.* p. 234. — Πολυδέκτης : Homer. *Hymn. in Cer.* v. 9.

(5) Voy. Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 79, notes 62-69.

(6) *Ran.* v. 482.

(7) Voy. notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, n° 25.

(8) III, p. 78. — Dionysus était quelquefois surnommé Σουκτής : Athen. *loc. cit.*

Athénée nous apprend encore, dans le même passage, qu'on appelait les figues μελιχα et que l'image de Dionysus Milichius à Naxos était faite en bois de figuier.

Les cabas pleins de figues jouaient un rôle important dans les cérémonies

Andriscus, attribue le présent du figuier à Dionysus Milichius. Zeus Milichius étant, comme nous l'avons fait voir, identique à Dionysus Milichius, ce dieu producteur du figuier offre une grande ressemblance avec le Posidon Phytalmius, également producteur du figuier, qu'honoraient les Phytalides, race qui possédait également dans les traditions attiques le sacerdoce le plus ancien à l'autel de Zeus Milichius. Nous devons donc en conclure que dans le culte primitif des Phytalides, à l'époque pélasgique et avant la réunion des religions d'Athènes et d'Éleusis, ce Jupiter n'était qu'une seconde forme du dieu infernal, destructeur à la fois et générateur par la voie de l'élément humide, adoré par eux sous le nom de Neptune de l'autre côté du Céphise. L'attribut de la figue, qu'il était censé avoir produite et dont nous avons au chapitre précédent (1) indiqué le rôle symbolique dans les cérémonies de la plus vieille religion athénienne, était en rapport étroit avec le caractère de ce dieu comme Ζεὺς καθάρσιος (2) et avec les lustrations qui se faisaient en l'honneur de Jupiter Milichius. On lit en effet dans Hésychius : Συναΐσιος Ζεὺς ὁ καθάρσιος, τῇ γὰρ συκῇ ἐχρῶντο ἐν καθαρσίῳις (3). M. Lobeck (4) a expliqué fort ingénieusement ce passage assez obscur en conjecturant qu'il s'agissait ici d'une fustigation expiatoire avec les bran-

---

dionysiaques : Plutarch. *De cupid. divit.* p. 124, ed. Wytttenbach. — Aristophan. *Lysistrat.* v. 647. — Cf. Creuzer, *Symbolik*, I. VII, ch. IV, § 1; t. III, p. 229 de la traduction de M. Guigniaut.

(1) P. 267.

(2) Plutarch. *De carn. es.* I, p. 997. — Pollux. I, 24; VIII, 142.

(3) Voy. aussi ce qu'il dit au mot Συναΐσειν.

(4) *Aglaopham.* p. 703.

ches de figuier, *κράδι* (1), comme on en pratiquait dans les Thargélies (2). Une conjecture très-vraisemblable de Reinesius, substituant le mot *κράδας* à celui de *καρδίας*, difficilement explicable, dans un célèbre passage de Clément d'Alexandrie, fait figurer ces verges en bois de figuier parmi les objets renfermés dans la ciste mystique : « Des gâteaux de sésame et de farine  
« de blé, des tourtes et des galettes avec de nombreuses  
« protubérances à la surface, des grumeaux de sel et  
« le serpent de Dionysus Bassareus, des grenades et  
« des verges en bois de figuier (*κράδας*), des fêrutes et  
« des festons de lierre, des gâteaux au fromage et des  
« pavots (3). » La présence des *κράδι* de figuier parmi tous les objets renfermés dans la ciste mystique, rattache au sens expiatoire et funèbre de l'arbre produit par Dionysus Milichius le rôle étrange du tronc de figuier dans l'histoire de Prosymnus, où il sert à Bacchus pour accomplir après la mort de son guide la condition obscure qui seule lui ouvrait l'entrée de l'empire d'Hadès (4). C'est en bois de figuier qu'était fait le phallus qu'on portait aux Dionysies (5). Sur les bords du Céphise d'Éleusis on plaçait le théâtre de l'enlèvement de Proserpine auprès d'un figuier sauvage (*έρωτός*) (6).

---

(1) Hippon. fr. 44.

(2) Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 19, ed. Potter.

(3) Voy. Jacobs, *Animadv. ad Anthol. graec.* t. I, part. II, p. 101.

(4) Clem. Alex. *Protrept.* III, p. 30, ed. Potter.

(5) Clem. Alex. *Protrept.* III, p. 29 et 30, ed. Potter. — Hygin. *Poet. Astron.* II, 5. — Theodoret. *Serm.* VII, p. 383.

(6) Pausan. I, 38, 5.

Rappelons-nous ici les vers célèbres de la poétesse Praxilla (Schneidewin, *Delect. poes. graec.* t. I, p. 438. — Zenob. *Proverb.* IV 21. — *Proverb. Bodl.* p. 480 ed. Gaisford. — Cf. Rossignol, *Journal des savants*, 1837, p. 36 et

Macrobe (1) range le figuier parmi les arbres consacrés aux dieux infernaux *quibus portenta prodigiaque comburi oporteat* (2) Dans l'*Alexandre* de Lucien (3) nous voyons les livres d'Épicure brûlés comme impies avec du bois de figuier, ἐπὶ ξύλων συνίγων, afin de conjurer le mal qu'ils contenaient (4). Cet emploi du bois de figuier dans les expiations et les purifications devait être réglé par les rites sacrés des Phytalides, πάτρια Φυταλιδῶν (5), dont parle Athénée (6) et d'après lesquels se célébraient à Athènes toutes les cérémonies de ce genre.

De la chapelle de Saint-Blaise au lieu où nous plaçons le temple du héros Cyamitès, on voit à la surface du sol l'indication des emplacements de neuf tombeaux de dimensions importantes, bordant la Voie Sacrée, quatre à droite et cinq à gauche. Un peu plus en ar-

suit.), dans lesquels elle exprime les regrets d'Adonis abandonnant le monde supérieur :

Κάλλιστον μὲν ἐγὼ λείπω φάος ἡελίοιο,  
Δεύτερον ἄστρα φαεινὰ, σεληναίης τε πρόσωπον,  
Ἢδὲ καὶ ὠραίους σικυοὺς καὶ μῆλα καὶ ὄγχας.

Plusieurs textes antiques, au lieu des *concombres*, σικυοὺς, nomment des figues, σύκα (Diogenian. *Proverb.* V, 12. — Mich. Apostol. *Proverb.* IX, 81. — Gregor. Cypr. *Proverb.* II, 63. — Cf. J. De Witte, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XVII, p. 418).

Sur le précieux vase mystique commenté par nous aux p. 55 et suiv., parmi les fruits que *Pandæsia* apporte à *Polyétès* pour le banquet de ses noces avec la déesse infernale, on voit figurer la figue avec la grappe de raisin.

(1) *Saturn.* II, 16.

(2) Cf. Phrynich. ap. Bekker. *Anecd. graec.* p. 10.

(3) *Alex.* 47.

(4) Cf. Catull. XXXVI.

(5) Voy. Lobeck, *Aglaopham.* p. 184, pour cette correction certaine, au lieu de Θυγατριδῶν que portent les manuscrits.

(6) IX, p. 410.

rière, à droite de la route et à environ 950 mètres de la petite église, sur une élévation, peut-être artificielle, qui domine de quelques mètres le terrain environnant, se remarquent les restes d'un petit mur d'enceinte qui entourait une sépulture. Elle était taillée dans le roc, et l'ouverture en était fermée par un couvercle en marbre, comme ceux dont on couvrait habituellement les sarcophages. En 1807, Fauvel fit ouvrir ce tombeau (1). Après avoir brisé le couvercle de marbre, on découvrit dans la cavité du rocher un cercueil en bois (2) qui portait encore des traces certaines d'une couleur bleue dont il avait été peint; quatre anneaux en bronze y étaient attachés. L'extérieur était orné d'un encadrement travaillé en ivoire et fixé sur le bois; des oves, des feuilles d'eau et des palmettes en formaient la décoration, « tous ornements semblables à ceux du temple d'Érechthée, dit Fauvel, mais encore plus recherchés. » Dans le cercueil on trouva le squelette d'une jeune femme, la tête ceinte d'une couronne en légères feuilles d'or imitant le myrte ou l'olivier, ayant à son côté un *plectrum* de forme élégante et une petite lyre en bois qui, acquise par lord Elgin, se trouve actuellement au Musée Britannique avec l'ensemble des collections de ce mutilateur des monuments d'Athènes (3). Les chaussures de la femme

---

(1) Fauvel, *Magasin encyclopédique*, 1807, t. II, p. 363. — Gell, *Unedited antiquities of Attica*, p. 4. — Kruse, *Hellas*, t. II, p. 173. — Ross, *Archæologische Aufsätze*, t. I, p. 28.

(2) Sur l'emploi des cercueils de bois dans les sépultures attiques, voy. *Bullet. de l'Inst. arch.* 1862, p. 148.

(3) *The British Museum. Elgin and Phigaleian Marbles*, t. I, p. 3; t. II, p. 109.

étaient assez bien conservées (1), de même qu'un petit peigne double placé dans les cheveux.

De l'autre côté de la Voie Sacrée, dans un rayon d'environ 500 mètres en arrière de la première ligne de tombeaux bordant la route, on peut remarquer les traces de deux sépultures encore, d'une certaine importance. Parmi les restes d'une de ces sépultures est le fragment d'un sarcophage en marbre blanc du Pentélique, portant l'inscription suivante en lettres de la meilleure époque, fort effacées, et gravées des deux côtés d'une lyre sculptée en très-bas relief :

ΡΕΦΑΝΟΥ  
Α . Η . . . ΥΣ  
ΥΑ . Χ . Σ ① ΞΕΝΟΚΛΕ . . Σ  
 . Υ . Ν . ② ΜΕΥΣ  
ΑΙΡΕ . ΑΝ . ③ ΧΑΙΡΕΦΑΝΟΥΣ  
ΑΘΗΝΕΩΣ ④ ΘΥΓΑ

.....Χαι]ρεφάνου[ς,] Α[τ]η[ν]ε[υ]ς.

Πολ]ύα[ρ]χ[ο]ς Ξενοκλέ[ου]ς, [Ε]ύ[ω]ν[υ]μεύς.

X]αιρε[φ]άν[η], Χαιρεφάνους Ατηνέως θυγάτηρ (2).

C'était, on le voit, le tombeau d'un nommé Polyarque, de sa femme Chéréphané, et du père ou du frère de celle-ci. Dans la première hypothèse, laquelle nous semble la plus vraisemblable, le nom manquant au commencement de la ligne 1 devrait être aussi Χαιρεφάνης.

(1) C'étaient, dit Fauvel, « des sandales consistant en des semelles com-  
« posées de quatre cuirs cousus avec des alènes plates, à peu près comme  
« celles dont se servent encore les cordonniers grecs et turcs. »

(2) Rhangabé, *Ant. hellén.* n° 1391.

On ignore absolument quel était le site du dème d'Ἀττήνη, lequel appartenait d'abord à la tribu Antiochide, puis fut rangé dans l'Attalide à la formation de cette dernière (1). Celui du dème d'Εὐωνυμία est également ignoré. La seule indication qui puisse guider dans les recherches sur son emplacement est, comme l'a fort bien vu M. Hanriot (2), la légende d'après laquelle le héros éponyme Evonymus était dit fils de Céphise (3). Cette tradition établit, en effet, une certaine relation entre le dème dont nous parlons et l'une des deux rivières qui en Attique portaient le nom de Céphise. Mais on est en droit de penser qu'il s'agit plutôt de celle de la plaine d'Athènes, seule personnifiée dans des légendes mythologiques, et non de celle de la plaine d'Éleusis. Aussi M. Hanriot (4) a-t-il placé, mais dubitativement, le dème d'Evonymia au village actuel de Κουκουβάωνες, situé sur les bords du Céphise vers le point central d'un triangle dont les extrémités seraient marquées par Μενίδι (Acharnæ), Ἡράκλι (Hephæstia) et Δερβισαοῦ (Eupyridæ). En cet endroit on voit les traces d'un dème important, demeuré jusqu'à présent sans identification. Dans tous les cas, Evonymia faisait partie de la tribu Érechthéide (5). C'est de là qu'émigra Androclès, fils de Codrus, pour aller fonder ou du moins agrandir Éphèse en Ionie. Aussi y

---

(1) Steph. Byz. v<sup>o</sup> Ἀττήνη. — *Corp. inscr. graec.* n<sup>o</sup> 172.

(2) *Recherches sur les dèmes*, p. 78.

(3) Steph. Byz. v<sup>is</sup> Εὐωνυμία et Αὐλῆς.

(4) *Recherches sur les dèmes*, p. 270.

(5) Steph. Byz. v<sup>o</sup> Εὐωνυμία. — Hesych. v<sup>o</sup> Εὐώνυμον. — *Corp. i. scr. graec.* n<sup>os</sup> 150, 200, 293. — Ross, *Demen*, n<sup>os</sup> 1, 2 et 5.



avait-il à Éphèse un sénat appelé Sénat des Éponymes, Βουλὴ τῶν Εὐωνυμῶν (1).

Parmi les huit tombeaux de grande dimension qui garnissaient cette portion du parcours de la Voie Sacrée, Pausanias ne parle que de deux.

Le premier était celui de Théodecte de Phasélis (2), décoré d'une inscription métrique qui nous a été conservée par Étienne de Byzance (3) :

Ἦδε χθὼν κόλποισι Φασηλίτην Θεοδέκτην  
 Κρύπτει, ὃν ἠϋξήσαν Μοῦσαι Ὀλυμπιάδας·  
 Αὐτὰρ ἐπὶ χθὼν' ἐὼν ἱεραῖς τρισὶ καὶ δέχ' ἀμύλλαις  
 Ὀκτὼ ἀγηράντους ἀμφεθέμεν στεφάνους.

Ce Théodecte était en effet un des rhéteurs et des poètes tragiques les plus célèbres du temps de Philippe, roi de Macédoine (4). Né à Phasélis, cité dorienne sur les frontières de la Pamphylie et de la Lycie, il était venu dès sa première enfance à Athènes. Là il avait été le pupille d'Isocrate (5), de Platon et d'Aristote (6), plus âgé que lui d'environ dix ans (7), avec lequel on disait même qu'il s'était trouvé dans ce rapport, trop fréquent

(1) Pherecyd. et Ephor. ap. Steph. Byz. v° Βέννα. — Pausan. VII, 2, 5. — Strab. XIV, p. 948.

(2) Pausan. I, 37, 3. — Pseudo-Plutarch. *Vit. dec. Orat.* p. 837.

(3) V° Φασηλῖς.

(4) Suid. v° Θεοδέκτης. — Steph. Byz. v° Φασηλῖς. — Eustath. *ad Dionys. Perieg.* v. 855. — Cf. Fabric. *Bibl. graec.* t. II, p. 323 et suiv.; t. VI, p. 138. — Welcker, *Die Griech. Tragœd.* p. 1069 et suiv. — Kayser, *Hist. crit. trag. graec.* p. 108 et suiv. — Wagner, *Fragm. tragic. graec.* p. 113 et suiv. — Mærcker, *De Theodectis Phaselitae vita et scriptis*, Breslau, 1835.

(5) Pseudo-Plutarch. *Vit. dec. orat.* p. 837.

(6) Suid. v° Θεοδέκτης. — Cic. *De orat.* 51 et 57.

(7) Voy. Smith, *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, t. III, p. 1035.

dans les mœurs grecques, où Alcibiade s'était trouvé avec Socrate (1). La manière dont le philosophe de Stagire cite son nom dans ses ouvrages (2) montre, du reste, en quelle haute estime il tenait l'intelligence de Théodecte.

Le fils d'Aristandre de Phasélis consacra toute la première partie de sa vie à la rhétorique, et cette tendance de ses débuts resta toujours marquée dans ce qu'il écrivait, même après qu'il eut tourné son activité et son talent vers la tragédie. Dans sa manière d'entendre l'art dramatique, il était imitateur d'Euripide; mais surtout, dans l'ensemble de sa personnalité littéraire, il se montrait disciple d'Isocrate, dont on dit qu'il s'attachait à reproduire exactement le style (3). Comme son maître, il faisait profession de l'art oratoire et composait, moyennant rétribution, des discours pour les autres, industrie qui constituait sa principale ressource pour vivre. Théopompe, dans un passage analysé par Photius (4), se mettait lui-même au premier rang dans la science et l'art de l'orateur (τῆς ἐν λόγοις παιδείας), avec Théodecte, Naucrატès et leur maître commun Isocrate; mais il remarquait que lui-même et Naucrატès avaient été dans une situation beaucoup plus favorable, par suite de leur indépendance de fortune, tandis qu'Isocrate et Théodecte étaient forcés par le besoin à servir le public et à mettre leur talent à la disposition du premier venu.

---

(1) Athen. XIII, p. 566. — Cf. Steph. Byz. v° Φασηλίδς.

(2) Aristot. *Rhetor.* II, 23, 13.

(3) Dionys. Halicarn. *Isocrat.* 19. — Hermipp. *ap.* Athen. X, p. 451. — Phot. *Biblioth.* p. 487. — Suid. v° Θεοδέκτης.

(4) *Biblioth.* p. 120.

Autant qu'on en peut juger par les témoignages antiques, Théodecte était le meilleur et le plus estimé des élèves d'Isocrate et le plus rapproché de son maître. Cependant, lorsque tous quatre, maître et élèves, concoururent pour l'oraison funèbre (λόγος ἐπιτάφιος) de Mausole, roi de Carie, le prix fut remporté par Théopompe, dont l'enflure et le style pompeux étaient de nature à plaire mieux aux juges d'une cour asiatique que la grâce exquise d'Isocrate(1). A l'occasion de ce concours après la mort de Mausole, il s'est élevé une question entre les érudits. Quelques écrivains ont supposé que, tandis qu'Isocrate, Théopompe et Naucrატès avaient présenté au concours des oraisons funèbres de l'époux d'Artémise, Théodecte leur avait disputé le prix avec une tragédie intitulée *Mausole*, dont le sujet était la vie du roi. Cette idée porte en elle-même de telles marques d'in vraisemblance qu'il n'est même pas besoin de la discuter sérieusement. Ce qui ressort clairement des témoignages antiques, c'est que Théodecte composa sur le sujet de Mausole deux œuvres différentes, un discours et une tragédie, et que si Théopompe fut le vainqueur dans le concours de l'oraison funèbre, la tragédie du rhéteur de Phasélis remporta le prix dans un autre concours(2). Mais quel était ce dernier concours? Artémise avait-elle proposé à la fois un prix pour un discours et un prix pour une tragédie, des-

(1) Euseb. *Praep. evang.* X, 3.

(2) Aul.-Gell. X, 13. — Pseudo-Plutarch. *Vit. dec. orat.* p. 838. — Suid.  
 ὡς Θεοδέκτης et Ἰσοκράτης.

Toute l'erreur vient de l'obscurité du langage de Suidas et de la confusion qu'il établit entre les deux concours : Καὶ ἐνίκησε μάλιστα εὐδοκιμήσας ἐν ᾗ εἶπε τραγῳδίᾳ· ἄλλοι δὲ φασὶ Θεόπομπον ἔχειν τὰ πρωτεύειν.

tinés tous deux à honorer la mémoire de son époux? Ou bien Théodecte présenta-t-il sa pièce de Mausole au concours tragique d'Athènes? C'est ce que l'on ne saurait dire avec quelque chance de certitude.

Denys d'Halicarnasse (1) met Théodecte à côté d'Aristote, à la tête des écrivains sur l'art de la rhétorique. Son traité sur ce sujet, intitulé Τέχνη ῥητορικὴ (2), est fréquemment cité par les auteurs anciens, depuis le poète comique Antiphane (3), son contemporain quoique plus âgé que lui, jusqu'au grammairien byzantin Tzetzés (4). Si l'on en croit Suidas (5), il était écrit en vers; mais cela semble fort douteux, car on ne comprendrait pas alors comment quelques écrivains de l'antiquité ont pu, par erreur, confondre la *Rhétique* d'Aristote avec celle de Théodecte. Le livre du rhéteur de Phasélis était, du reste, précédé d'une introduction (εἰσαγωγή) par le philosophe de Stagire (6), et les idées qu'il soutenait étaient les mêmes que celles de ce dernier, particulièrement en ce qui touchait la classification des mots et l'exclusion absolue de tout mètre poétique du style de la prose (7). Cicéron (8) le cite comme une très-haute autorité, en ces termes : *Quis omnium doctior, quis acutior, quis in rebus vel inveniendis vel judicandis acrior Aristotele fuit? Quis porro Isocrate est adversatus impensius? Is igitur ver-*

(1) *De compos. verb.* 2; *De vi dic. in Demosth.* 48.

(2) Suid. v° Θεοδέκτης. — Steph. Byz. v° Φασηλίας. — Eustath. *ad Dionys. Perieg.* v. 855.

(3) *Ap. Athen.* IV, p. 134.

(4) *Chiliad.* XII, v. 573.

(5) Quintil. II, 15, 10. — Val. Maxim. VIII, 14, 3.

(6) Diogen. Laërt. V, 24. — Anonym. *Vit. Aristot.*

(7) Dionys. Halicarn. *De compos. verb.* 2; *De vi dic. in Demosth.* 48.

(8) *Orat.* 54.

*sum in oratione velat esse, numerum jubet. Ejus auditor Theodectes, in primis (ut Aristoteles saepe significat) politus scriptor, atque artifex, hoc idem et sentit et praecipit.* La Rhétorique de Théodecte est aujourd'hui perdue, ainsi que ses discours, cités par Étienne de Byzance (1) sous le titre de Λόγοι ῥητορικοὶ et signalés par Eustathe (2) comme des œuvres excellentes, λόγοι ἀγαθοί. Tout ce qu'on sait des sujets traités dans ces discours est que l'un était consacré à la défense de Socrate (3) et qu'un autre était intitulé Νόμος, ou « La Loi (4). » Les fragments qu'on en possède ont été recueillis et analysés dans l'ouvrage de M. Mærcker, *De Theodectis Phaselitae vita et scriptis*.

C'est seulement après avoir acquis un grand renom dans la rhétorique que Théodecte tourna son activité vers la tragédie (5). Suidas, Étienne de Byzance et Eustathe portent à cinquante le nombre total de ses pièces. D'après son épitaphe, que nous avons rapportée plus haut, il s'était présenté treize fois à des concours tragiques et y avait remporté huit victoires. On a fait coïncider ces deux données en supposant, soit qu'il avait toujours composé des tétralogies, ce qui porterait à cinquante-deux au lieu de cinquante le chiffre de ses œuvres dramatiques, soit qu'il s'était présenté aux treize concours avec onze tétralogies et deux trilogies, ce qui ferait en effet cinquante pièces. Nous avons les titres de dix tragédies de Théodecte, *Ajax*, *Alcméon*,

(1) V<sup>o</sup> Φασηλῆς.

(2) *Ad Dionys. Perieg.* v. 855.

(3) *Aristot. Rhetor.* II, 23. — *Phot. Fragm. Cantabr.* p. 671.

(4) *Aristot. loc. cit.*

(5) *Suid.* v<sup>o</sup> Θεοδέκτης. — *Pseudo-Plutarch. Vit. dec. orat.* p. 837. — *Phot. Biblioth.* p. 487.

*Hélène, Thyeste, Lyncée, Mausole, OEdipe, Oreste, Tydée, Philoctète* ; les critiques modernes ajoutent par conjecture à cette liste un *Bellérophon*, un *Thésée* et un *Achille*. D'après ce qu'en disent les anciens et les fragments qui nous en restent, les pièces de cet auteur paraissent avoir présenté un caractère tout nouveau, dans l'abandon de l'ancienne doctrine de la fatalité aveugle et la substitution de celle d'une Providence active et intelligente, doctrine où l'on reconnaissait l'influence des enseignements de l'école socratique. Au point de vue littéraire, Théodecte semble avoir eu le défaut d'abuser de ces énigmes subtiles appelées *γρίφοι*, qu'il excellait à résoudre dans les exercices de l'école (1). Trois des fragments les plus développés de ses œuvres qui soient parvenus jusqu'à nous, contiennent précisément des jeux de cette espèce. Il y représente un paysan qui essaye d'y décrire d'une manière pittoresque les six lettres dont se composait le nom *Θησεύς* (2), il y décrit le jour et la nuit comme deux sœurs qui s'engendrent sans cesse mutuellement et il y donne une définition énigmatique de l'ombre, qui aurait pu figurer avantageusement au siècle dernier dans l'*Almanach des Muses* ou dans le *Mercure galant* (3). A cette habileté pour les jeux d'esprit Théodecte joignait une mémoire prodigieuse. Il était célèbre pour sa faculté de répéter de souvenir d'énormes tirades de vers, après les avoir entendu lire une seule fois (4).

---

(1) Pollux, V, 108. — Athen. X, p. 451.

(2) Athen. X, p. 454.

(3) Athen. X, p. 451.

(4) Quintil. X, 2, 51. — Ælian. *Hist. anim.* VI, 10. — Pollux, VI, 108. — Cic. *Tuscul.* I, 24.

Le rhéteur-poète de Phasélis mourut à Athènes à l'âge de quarante et un ans (1). Pendant qu'on l'enterrait sur la Voie Sacrée, sa ville natale lui éleva une statue, à laquelle Alexandre rendit les plus grands honneurs quand il traversa la Lycie (2). La réputation de Théodecte demeura pendant plusieurs siècles assez grande pour avoir, dans les premiers temps du christianisme, donné naissance à une absurde légende, d'après laquelle ce poète aurait été frappé de cécité pour avoir mis irrévérencieusement dans une de ses pièces des extraits des livres sacrés des Hébreux et aurait ensuite obtenu par son repentir de recouvrer la vue (3).

Le second tombeau signalé par Pausanias (4) était celui de Mnésithée, célèbre médecin du iv<sup>e</sup> siècle avant notre ère, contemporain du poète comique Alexis, qui dans des vers conservés par Athénée (5) faisait allusion à un de ses préceptes :

Ὡς ἤδὺ πᾶν τὸ μέτριον. Οὐθ' ὑπεργέμων  
Ἀπέρχομαι νῦν οὔτε κενός, ἀλλ' ἡδέως  
ἔχων ἑμαυτοῦ· Μνησίθεος γάρ φησι δεῖν  
Φεύγειν ἀπάντων τὰς ὑπερβολὰς ἀεί.

Il appartenait à la secte médicale des dogmatiques (6)

(1) Suid. v° Θεοδέκτης.

(2) Plutarch. *Alex.* 17.

(3) Aristéas, *Epist. ad Philocr. de hist. LXX interpret.* dans Galland, *Biblioth. Patr.* t. II, p. 803. — Joseph. *Ant. Jud.* XII, 2, 14. — Euseb. *Praep. Evang.* VII, p. 355. — Sym. *Logothet. ap. Cramer. Anecd. graec. Paris.* t. I, p. 14. — *Eclog. Hist. ap. Cramer*, t. II, p. 273. — Syncell. t. I, p. 518, éd. de Bonn.

(4) I, 37, 3.

(5) X, p. 419.

(6) Galen. *Introduct.* 4; *De ven. sect. adv. Erasistrat.* 5.

et était surtout célèbre par sa classification des maladies (1). Les termes dont Galien se sert en parlant de cette partie de l'œuvre de Mnésithée semblent montrer dans ce médecin un homme qui chez les Grecs avait tenté l'entreprise d'une distribution philosophique des maladies en ordres, en genres et en espèces, analogue à celle que chez nous, au commencement de ce siècle, Pinel a proposée de nouveau dans sa *Nosographie philosophique*. Galien (2) et Athénée (3) citent encore un de ses ouvrages intitulé *Περὶ ἐδεστών* ou *Περὶ ἐδεσμάτων* ; un autre, intitulé *Περὶ κωθωνισμού* (4), était destiné à soutenir cette thèse que boire beaucoup de vin sert la santé, thèse étrange et toujours bien vue des ivrognes. Il paraîtrait, du reste, par là qu'il n'était pas éloigné de croire à la doctrine du dualisme pathologique professée dans l'antiquité par Thémison de Laodicée, Thessalus de Tralles et Soranus d'Éphèse, reprise dans les temps modernes par Sylvius, Hecquet, Fréd. Hoffmann, Brown et Broussais. Seulement, pour recommander ainsi l'usage fréquent et abondant du vin en tant que fortifiant, il fallait que Mnésithée ne crut pas, comme Broussais, que le plus grand nombre des maladies provenaient de l'irritation ; il devait admettre, au contraire, ainsi que Brown l'a soutenu de nos jours, que quatre-vingt-dix-sept malades sur cent étaient *asthéniques*. Au reste Galien, qui s'en réfère fréquemment à son autorité, Rufus d'Éphèse, Aulu-Gelle (5),

---

(1) Galen. *Ad Glauco. de method. med.* I, 1.

(2) *De alim. facult.* II, 61.

(3) II, p. 54 et 57 ; III, p. 80, 92, 96, 106 et 121 ; VIII, p. 357.

(4) Athen. XI, p. 483.

(5) *Noct. att.* XIII, 30.



Soranus (1), Pline (2), Plutarque (3) et Oribase (4) mentionnent avec honneur le nom de Mnésithée (5). Ce qu'on possède de fragments de cet auteur a été recueilli par Mathæi dans sa collection intitulée *Viginti unius veterum et clarorum medicorum graecorum opuscula*.

Si l'on ne sait, parmi les tombeaux dont les emplacements bordent encore cette partie de la Voie Sacrée, comment reconnaître celui de Théodecte de Phasélis, il n'en est pas de même de celui de Mnésithée. D'après le langage de Pausanias, il devait être de tous les sépulcres le plus rapproché du temple du héros Cymitès. Nous le voyons donc avec certitude dans le cinquième tombeau à gauche de la route d'Éleusis, et c'est ainsi que nous l'avons marqué sur notre carte, tout à côté du temple qui nous occupera dans le chapitre suivant.

---

(1) *De art. obstetr.* p. 184 et 201.

(2) *Hist. nat.* XXI, 9.

(3) *Quaest. nat.* 26.

(4) *Coll. medic.* VIII, 9.

(5) Cf. Dietz, *Schol. in Hippocr. et Galen.* t. I, p. 239-241.

---

## CHAPITRE VI.

### LE TEMPLE D'ACCHUS CYAMITÈS.

Nous reconnaissons, avec Kruse (1), l'emplacement du temple de Cyamitès dans les fondations helléniques bien caractérisées d'un édifice plus considérable qu'un tombeau, qui se voient, avec un puits antique, à droite de la route, à l'endroit où les deux petits ruisseaux descendant du mont Corydallus s'unissent en un seul pour traverser la Voie Sacrée. Fauvel, au commencement du siècle, y a positivement constaté l'emplacement et les débris d'un petit temple (2).

La manière dont Pausanias parle du sanctuaire de Cyamitès offre un curieux exemple des réticences et des tournures embarrassées dont l'auteur de la *Description de la Grèce* enveloppe sa pensée, toutes les fois qu'il arrive à un sujet où la doctrine mystique se trouve engagée. « Il y a là le tombeau de Mnésithée. « C'était, dit-on, un excellent médecin, qui dédia « plusieurs statues, parmi lesquelles était celle d'Acchus (ἐν οἷς καὶ ὁ Ἰατρός πεποιήται). Sur le bord de la « route est bâti un petit temple consacré à Cyamitès. « Je ne puis pas dire positivement si ce personnage « est celui qui a le premier semé des fèves (κυάμους) ou

---

(1) *Hellas*, t. II, p. 174.

(2) *Magasin encyclopédique*, 1806, t. III, p. 117.

« si l'on a donné ce nom à quelque héros, car on ne  
 « pouvait pas attribuer à Cérès l'invention des fèves.  
 « Celui qui a assisté aux mystères d'Éleusis ou qui a lu  
 « les livres Orphiques sait ce que je veux dire, » ὅστις  
 δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικά ἐπελέξατο,  
 οἶδεν ὃ λέγω (1).

Nous comprenons facilement le sens de la première réticence et l'intention dans laquelle Pausanias indique, sans motif plausible apparent, cette statue d'Iacchus dédiée par Mnésithée. Moins discret que le périégète, Hésychius (2) nous apprend que ce héros Cyamitès, mentionné encore par le Pseudo-Plutarque (3) et par l'auteur du *Lexicon rhetoricum* publié dans les *Anecdota* de Bekker (4), n'était autre qu'Iacchus. Pausanias n'osant pas le dire ouvertement, par crainte superstitieuse, l'a donné à deviner au lecteur attentif, en parlant d'Iacchus dans la phrase qui précède immédiatement celle où il nomme Cyamitès.

En revanche, nous sommes réduits aux conjectures pour deviner la pensée dissimulée sous les allusions mystérieuses aux initiations d'Éleusis et aux livres orphiques que contient la dernière phrase.

La fève était considérée comme impure dans le culte de Déméter, κύαμον μὲν οὖν, ἐφ' ὅτῳ μὴ καθαρὸν εἶναι νομίζουσιν ὄσπριον : c'est ce que nous dit encore Pausanias (5) quand il nous raconte la tradition de Phénée en Arcadie, d'après laquelle Cérès aurait donné aux habi-

(1) Pausan. I, 37, 3.

(2) V<sup>o</sup> Κυαμείτης.

(3) *Vit. dec. orat.* p. 837.

(4) T. I, p. 274.

(5) VIII, 15, 1.

tants les premières semences de toutes les plantes où l'homme trouve une nourriture, excepté de la fève. Dans les poésies attribuées à Orphée on remarquait ces deux préceptes, dont le premier était conçu dans une forme évidemment mystique,

Ἰσόν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλὰς τε τοκῆων (1)

et

Δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε (2).

Cette défense était d'origine égyptienne (3) et avait passé dans tous les mystères (4). Pythagore l'avait aussi imposée à ses disciples (5), et jusqu'à une époque postérieure à l'hégire, les Sabéens de Harrân, qui avaient conservé la plupart des observances des anciennes religions orientales, s'abstenaient de fèves et d'oignons (6).

Mais quelle était la cause d'une semblable défense? Ainsi que toutes celles du même genre dont on retrouve la trace dans les cultes du polythéisme, elle n'avait pas, comme les abstinences chrétiennes, sa source dans une idée de mortification, inconnue aux anciens, mais

---

(1) Plutarch. *Symposiac.* II, 3. — Didym. *Geopon.* II, 35. — Lyd. *De mens.* p. 76. — Clem. Alex. *Stromat.* III, p. 435. — Lucian. *Gall.* 4. — Athen. II, p. 65. — Eustath. *ad Homer. Iliad.* N, p. 948. — Cf. Lobeck, *Aglaopham.* p. 251 et suiv.

(2) Didym. *Geopon.* II, 35. — Aul. Gell. *Noct. attic.* II, 11. — Gregor. Naz. *Orat.* XXIII, p. 535.

(3) Herodot. II, 37. — Diod. Sic. I, 89. — Plutarch. *De Is. et Osir.* 5. — Porphy. *De abstin. carn.* II, 25.

(4) Plutarch. *Quaest. rom.* 95. — Artemidor. *Oneirocritic.* I, 65.

(5) Plutarch. *Symposiac.* II, 3; VIII, 8. — Cic. *De divinât.* I, 30 — Porphy. *Vit. Pythagor.* 44. — Clem. Alex. *Stromat.* III, p. 521, ed. Potter. — Diogen. Laërt. VIII, 34.

(6) Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. II, p. 10 et 109.

dans certaines idées religieuses qui s'attachaient à cette plante.

Aulu-Gelle (1) nous met sur la voie de ces idées en soutenant que ce n'était pas des fèves que Pythagore avait défendu l'usage à ses sectateurs. On aurait, selon lui, inexactement interprété, dans la règle pythagoricienne, le mot *κύαμος* par fève, tandis qu'il y désignait le testicule des animaux. Il est positif que les anciens avaient été frappés d'un rapport de forme entre la graine de la fève et le testicule humain, et que ce légume représentait à leurs yeux une image obscène (2). Aussi racontait-on des histoires étranges sur la métamorphose qui s'opérait de fèves enfouies sous un fumier puissamment fécondant, et d'où sortaient des hommes (3), croyance fabuleuse à laquelle Jean Lydus attribue l'assimilation faite entre les fèves et des têtes humaines (4). La fève était donc considérée comme un réceptacle de génération de la plus grande puissance, et c'est ce qu'indique encore Plutarque (5) en assimilant la défense, faite par les Orphiques et par Pythagore, de manger ce légume avec celle que les mêmes législateurs avaient portée de manger des œufs, ἀρχὴν ἡγοούμενοι γενέσεως ἀφοροῦσθαι.

(1) *Noct. Attic.* IV, 11.

(2) Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 358.

(3) Lyd. *De mens.* p. 76.

(4) Il importe de comparer ici toutes les traditions relatives aux têtes des victimes humaines, dévouées dans l'origine de la religion italote à *Dis*, à *Hadès*, à *Saturne*, et remplacées, avec l'adoucissement des mœurs par des têtes de pavots, des bulbes d'ail, qu'on y assimile entièrement, ou des masques de liège (*oscilla*) : Macrob. *Saturn.* I, 7. — Lactant. *Div. instit.* I, 21. — Dionys. Halicarn. I, 38. — Steph. Byz. v° Ἀβοριγίνες. — Arnob. *Adv. gent.* II, 68. — Euseb. *Praep. evang.* IV, 17. — Cf. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 43.

(5) *Symposiac.* II, 3.

En même temps on attribuait à cette plante un caractère funèbre et infernal. On jetait des fèves comme offrandes sur les tombeaux (1). Nous lisons dans Festus : *Fabam nec tangere nec nominare flammī Diali licet, quia creditur ad mortuos pertinere; nam et Lemuralibus jacitur larvis et parentalibus adhibetur sacrificiis* (2). Après les observations que nous avons eu l'occasion de faire dans notre chapitre iv (3), cette association des idées de génération et de mort n'a plus rien qui doive nous surprendre. Elle est complètement marquée dans ce que dit un des scholiastes d'Homère, que les prêtres ne mangeaient point de fèves noires (μέλανας κνέμους), parce qu'elles étaient le symbole de la montée des âmes lorsqu'elles quittent la demeure d'Hadès pour revenir à la lumière, ἀναβαθμὸν ἐξ Ἄϊδαο δόμων ὅταν αὐγὰς εἰσανέλωσιν (4). On sait que cette *montée des âmes* jouait un rôle important dans la fête des Anthestéries (5), si étroitement liée avec le culte d'Eleusis. C'est évidemment à la signification symbolique indiquée par le scholiaste que se rapportent les couronnes d'or imitant le feuillage de la fève, que l'on trouve assez fréquemment autour de la tête des morts dans les tombeaux de l'Italie (6).

(1) Lyd. *De mens.* p. 77. — Voy. Lobeck, *Aglaopham.* p. 254.

(2) Le même caractère funèbre était attribué à d'autres légumes de nature voisine, aux lupins (Calpurn. *Eclog.* III, 82), aux pois chiches (Plutarch. *Symposiac.* II, 3) et aux lentilles (Plutarch. *Crass.* 19).

(3) P. 259 et suiv.

(4) Schol. Vict. *ad Homer. Iliad.* N, v. 589.

(5) Hesych. et Phot. v° Μαραήματα. — Cf. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 121, 229 et 390. — Guignaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1175. — Gerhard, *Ueber die Anthesterien*, p. 154.

(6) *Catalogue des bijoux du Musée Napoléon III*, n° 8, 10, 11, 12 et 13.

Ainsi la fève est une plante dont l'origine est attribuée à Iacchus, et on la tient en même temps pour impure, elle réveille l'association des idées de destruction et de renaissance. Souvenons-nous maintenant que l'on expliquait l'abstinence du fruit du grenadier imposée aux femmes athéniennes dans les Thesmophories, en ce que ce fruit était censé né du sang de Dionysus Zagreus répandu à terre (1). De même, dans les mystères des Corybantes, les prêtres ne pouvaient pas manger de céleri, parce que cette plante passait pour avoir été engendrée par le sang d'un des Corybantes (2). Ces deux prescriptions jettent, croyons-nous, une précieuse lumière sur l'origine mystique attribuée à l'abstinence des fèves dans les Éleusinies. La fève devait être comptée au premier rang parmi les plantes produites par le sang fertilisateur d'Iacchus ou Dionysus Zagreus après que les Titans avaient déchiré ce jeune dieu (3).

L'image obscène que les anciens reconnaissaient dans la fève était même particulièrement appropriée à une plante à qui l'on attribuait semblable origine. Sur le tombeau du jeune Dionysus, dans la représentation de la *pannychis* sacrée, Apollon plaçait l'*omphalos* (4), qui marquait l'emplacement de la même sépulture à Delphes (5), symbole de la virilité, ὀμφαλός, ὃ ἐστὶν ἀνδρείον (6), et image déguisée du phallus, qui se

(1) Clem. Alex., *Protrept.* II, p. 16, ed. Potter.

(2) *Ibid.* p. 15.

(3) Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 329.

(4) Ch. Lenormant, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXIV, part. I, p. 437.

(5) Tatian. *Orat. adv. Graec.* 13.

(6) Origen. *Philosophumén.* V, 20.

M. Guignaut, il est vrai (*Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXI, part. II, p. 76).

retrouvait sous une forme également déguisée dans la pierre dressée sur tous les tombeaux antiques pour y exprimer l'idée de l'enchaînement continu des successions de la mort et de la vie (1). Clément d'Alexandrie (2) rapproche avec raison le mythe d'Iacchus déchiré par les Titans de celui dans lequel les Cabires, après avoir tué leur frère, enfermaient son phallus dans une ciste et le portaient à l'adoration des peuples de la Tyrrhénie. Enfin, pour compléter les indications de l'idée dont nous apercevons ici la trace, nous ne devons pas oublier le rôle du phallus dans l'histoire de la descente de Dionysus aux enfers, forme euphémique de la mort, la passion qui le saisit de remplir sur le

a proposé de corriger dans ce passage  $\acute{o}$   $\varphi$ αλλός pour  $\acute{o}$   $\mu$ φαλλός, et cette opinion était aussi celle de M. Hase. Mais mon père me paraît avoir donné des raisons décisives pour maintenir, malgré deux autorités aussi puissantes, la leçon des manuscrits.

(1) Panofka, *Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 309 et suiv.

On voit la stèle sépulcrale figurée absolument comme un phallus, sur le devant du sarcophage d'un jeune enfant publié par Guattani : *Notizie per l'anno 1786*, mai, pl. III.

Ross (*Archæologische Aufsätze*, t. I, p. 26) fait remarquer que les tombeaux de la Béotie sont très-fréquemment surmontés du phallus et que les stèles rondes, si multipliées à Athènes, reproduisent le même symbole sous une forme très-peu déguisée.

On connaît les cippes funéraires, très-multipliés en Ombrie et en Étrurie, qui ne sont autres en réalité que des images de la même espèce : Gori, *Museum etruscum*, t. III, p. 20. — Lanzi, *Saggio di lingua etrusca*, t. II, p. 336 et suiv. — Zoëga, *De origine et usu obeliscorum*, p. 215. — Gerhard, *De religione Hermarum*, notes 9 et 17 ; *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, p. 330.

Un cippe de ce genre, conservé à la Villa Albani, est décoré tout autour d'une danse bachique en relief (Zoëga, *Bassirilievi*, t. I, pl. XXXIV), ce qui le met directement en rapport avec les phallophories et l'histoire de Prosymnus.

Sur un tombeau découvert à Rome, auprès de la Porte Latine, on lit : CVSTOS · SEPVLCRI · PENE · DESTRICTO · DEVS — PRIAPVS · EGO · SVM · MORTIS · ET · VITAI · LOCVS (Jahn, *Specimen epigraphicum*, p. 27, n° 28. — Henzen, *Inscr. lat. select.* n° 5756 a).

(2) *Protrept.* II, p. 15, ed. Potter.



tombeau de Prosymnus la condition convenue avec lui, et le rapport établi entre toute cette histoire et l'institution des phallophories (1). La mort du Dionysus mystique déchiré par les Titans rappelle forcément, à ceux même qui repoussent le plus vivement toute idée d'influence égyptienne originaire dans les mystères d'Éleusis et qui voient dans le personnage d'Iacchus ou de Zagreus une addition postérieure faite par les Orphiques au fond primitif de ces mystères (2), la mort d'Osiris coupé en morceaux par Typhon (3). On sait qu'Isis, comme Apollon dans la légende grecque, rassemblait les membres dispersés de son époux. Le phallus seul, avalé par le poisson oxyrhynque (4), ne peut pas être retrouvé et la déesse le remplace par un phallus en bois, type de celui des phallophories (5). Or, dans les bas-reliefs du temple de Philæ (6), le premier signe de renaissance que donne Osiris étendu sur le lit funèbre est la manifestation de la pétulance ithyphallique, exprimant ainsi sous une forme brutale la doctrine que chez les

(1) Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 29 et 30, ed. Potter. — Arnob. *Adv. gent.* V, 28. — Tzetz. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 212. — Nonn. *Synagog. histor.* II, 37. — Hygin. *Poet. astron.* II, 5. — Phavorin. v<sup>o</sup> Ἐνόςρχης. — Firm. Matern. *De error. profan. relig.* p. 428 et 429, ed. Gronov. — Cf. Schol. *ad Aristophan. Acharn.* v. 242. — Lucian. *De dea Syria*, 16.

N'oublions pas que si Dionysus joue un rôle passif dans cette histoire, il prend un caractère actif par rapport au même symbole lorsqu'il est adoré à Thèbes sous le nom de *Stylos* (Clem. Alex. *Protrept.* IV, p. 40, ed. Potter). Il devient alors lui-même le dieu phallus.

(2) Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 326.

(3) Diod. Sic. I, 22. — Origen. *Philosophumen.* V, 7. — Damasc. *ap. Phot. Biblioth.* p. 335. — Firm. Matern. *De error. profan. relig.* p. 428, ed. Gronov.

(4) Plutarch, *De Is. et Osir.* 13.

(5) *Ibid.* 18.

(6) Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, t. I, pl. XC.

Grecs l'image de l'omphalos rendait d'une manière détournée (1).

L'étrange assimilation des fèves à des têtes humaines établie dans le précepte orphique

Ἰσὸν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλὰς τε τοκῶν,

n'est pas non plus sans une sérieuse valeur. Si à la place de la légende des Cabires nous considérons la légende entièrement analogue des Corybantes, que Clément d'Alexandrie (2) rapproche également de celle de Dionysus Zagreus, nous y voyons la tête jouer le même rôle que tout à l'heure le *phallus*. Après avoir tué leur frère, les Corybantes emportent sa tête et vont l'ensevelir au pied du mont Olympe, où elle devient l'objet d'un culte (3). Et ceci nous

---

(1) Plutarque (*De Is. et Osir.* 19) dit qu'Osiris mort féconda Isis et que de cette étrange union naquit Harpocrate.

C'est ce que raconte aussi une stèle de la Bibliothèque Impériale, datant de la XVIII<sup>e</sup> dynastie, dont les importantes inscriptions ont été traduites par « M. Chabas : « Isis, y est-il dit, fit les invocations de l'enterrement de son « frère ; elle emporta les principes d'Osiris, en exprima l'essence et refit un « enfant qu'elle allaita d'un seul bras. » (*Revue archéologique*, t. XIV, p. 76 et 208.)

(2) *Protrept.* II, p. 15, ed. Potter.

(3) Minuc. Fel. *Octavian.* 21. — Lactant. *Div. inst.* I, 13. — Arnob. *Adv. gent.* V, 19.

Comparez la cérémonie annuelle des fêtes d'Adonis à Byblos, où les femmes allaient recueillir la tête de l'amant de Vénus, apportée par les flots de la mer dans un vase d'argile ou dans une corbeille de papyrus : Lucian. *De dea Syr.* 7, et Schol. *a. h. l.* — Procop. *ad Esai.* XVIII, p. 258, éd. de Paris, 1580. — S. Cyrill. Alex. *ad Esai.* t. II, p. 275, ed. Auberti.

Ici encore nous nous trouvons en présence d'une tradition et d'un usage d'origine égyptienne.

Plutarque (*De Is. et Osir.* 15-18), d'accord avec Étienne de Byzance et le Grand Étymologique (v<sup>o</sup> Βόσλος), raconte que lorsque Typhon et ses complices eurent mis à mort Osiris et eurent coupé son corps en morceaux, ils enfermèrent ces restes dans une caisse et la jetèrent à la mer.

ramène à toute une série très-importante de mythes, étudiée par mon père dans la *Nouvelle galerie my-*

Poussée par les flots, la caisse arrive à *Byblos* et est jetée sur le rivage au pied d'un tamarisque, qui grossit subitement et l'enveloppe. Le roi du pays, nommé *Malcandre* (peut-être pour *Melkarth*), admirant la beauté extraordinaire de cet arbre, le fait couper pour en faire une colonne dans son palais. Sur ces entrefaites, *Isis* arrive à *Byblos* et se met au service de *Malcandre*, pour pouvoir mener le deuil auprès de la colonne qui renferme les débris ignorés du cadavre d'*Osiris*. Je passe sur les incidents de son séjour, qui m'entraîneraient trop loin; mais après un certain temps *Isis* demande au roi la colonne comme payement de ses services. Elle l'emporte, en tire la caisse et dispose sur le lit funèbre le corps taillé en pièces de son époux. Celui-ci, pendant qu'elle le pleure et le couvre de baisers, reprend tout à coup l'activité génératrice et rend *Isis* mère d'un fils aux jambes tortues et débiles.

Telle est la légende racontée par *Plutarque* et dont nous n'avons pas besoin de faire ressortir les relations étroites avec les cérémonies que nous venons de signaler dans les fêtes d'*Adonis* à *Byblos*. Son authenticité comme légende égyptienne remontant aux plus anciennes époques, ne saurait être contestée. *M. Théodule Devéria* (*Bullet. de la Soc. des Antiq. de France*, p. 133) a signalé sur un bas-relief égyptien déjà publié par *M. Prisse* (*Monuments égyptiens*, pl. XXXIII) la représentation de cette arrivée d'*Osiris* (ce sont les termes mêmes employés dans l'inscription hiéroglyphique). On y voit la caisse contenant les restes du dieu, déposée au pied du tamarisque, que désigne l'inscription : *L'arbre du coffre*. Il y est fait allusion d'une manière moins précise, mais cependant difficile à méconnaître, dans le bel hymne à *Osiris* traduit par *M. Chabas* d'après une stèle de la Bibliothèque impériale qui date de la XVIII<sup>e</sup> dynastie (*Revue archéologique*, t. XIV, p. 75 et 207). Enfin nous ne devons pas oublier les indications précieuses que le même *M. Chabas* (*Revue archéologique*, t. XIV, p. 69) a su tirer à ce sujet du titre de « résidant dans la région de l'arbre *Ner*, » donné à *Osiris* sur plusieurs monuments remontant au moins jusqu'à l'époque des *Aménophis* et des *Thouthmès*.

Un vase très-important et d'un ancien style, qui fait maintenant partie des collections du Cabinet des Médailles, et qui n'a été publié que fort mal dans le recueil de *Caylus* (t. I, pl. XXXII), représente sur une de ses faces *Isis-Lune* (ce dernier caractère est précisé par le disque de l'astre nocturne placé à côté d'elle dans le champ de la composition) pleurant auprès du corps d'*Osiris* enveloppé de bandelettes et couché sur le lit funèbre, exactement comme le *Rituel funéraire* égyptien la décrit (*Lepsius*, *Das Todtenbuch der Egypter*, chap. XVIII, l. 33; chap. XIX, l. 11; chap. XX, l. 6) aussi bien que *Plutarque*. L'autre côté montre un dragon, qui doit être rapproché de l'*Apophis* des Égyptiens et représenter comme lui l'adversaire infernal d'*Osiris*, appelé *Typhon* par les Grecs; tout auprès on voit le *crochet*,

*thologique* (1), où la tête d'un dieu est représentée comme concentrant en elle toute la puissance divine et tenant la place du dieu lui-même, mythes qui à Rome formaient la base primitive du culte de Jupiter Capitolin.

Des considérations que nous venons d'exposer, il nous semble résulter assez manifestement qu'Iacchus Cyamitès ou le héros Cyamitès, producteur des fèves, n'était autre qu'Iacchus mort et déchiré par les Titans,

---

symbole de cohésion et de gouvernement dans les monuments pharaoniques, au-dessus duquel est posée une *chouette*, animal sacré de la Neith de Saïs, représenté avec le même *crochet* et le *fouet*, symbole égyptien d'impulsion, sur quelques médailles des souverains Achéménides frappées dans des villes de la côte de Phénicie soumises évidemment à de grandes influences religieuses venues des bords du Nil (Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. V, p. 645 et suiv. n<sup>os</sup> 15-24. — Ch. Lenormant, *Numismatique des rois grecs*, pl. LXV, n<sup>os</sup> 6-13). La figure de la chouette ne s'est pas encore rencontrée avec un emploi religieux sur les monuments égyptiens, mais on a trouvé des momies de chouettes dans les catacombes d'animaux sacrés à Thèbes (Wilkinson, *Manners and customs of ancient Egyptians*, 2<sup>e</sup> sér. t. II, p. 211). Sa présence sur notre vase rappelle d'une manière frappante ce que dit Plutarque (*De Is. et Osir.* 16) que, chez Malcandre, Isis se transformait chaque nuit en oiseau pour se lamenter sur la mort de son époux. Une allusion manifeste à cette métamorphose se remarque dans l'hymne traduit par M. Chabas (*Revue archéologique*, t. XIV, p. 76 et 207). Sans nous laisser aller encore à de plus amples développements, n'est-il pas permis d'en rapprocher l'histoire des oiseaux memnonides, qui, suivant une tradition conservée sur les bords de l'Hellespont, s'abattaient chaque année sur le tombeau de Memnon, qu'ils nettoyaient avec soin, et purifiaient en recueillant sur leurs ailes l'eau du fleuve *Æsépous* (Pausan. X, 31, 2. — Ovid. *Metam.* XIII, v. 576-619. — Serv. *ad Virg. Æneid.* I, v. 751)?

En tous cas le vase du Cabinet des Médailles prouve d'une manière irréfragable que dès le commencement du v<sup>e</sup> siècle avant notre ère, date à laquelle il faut nécessairement attribuer ce monument, le mythe de la mort et de la résurrection d'Osiris avait passé d'Égypte en Grèce, non-seulement par une dérivation médiate et indirecte, mais par une communication immédiate et sous sa forme même; que de plus il s'y était assez répandu pour prendre place sur les monuments figurés dans les colonies de l'Italie, où le vase a été fabriqué. C'est un fait de l'histoire des religions de l'antiquité assez important pour justifier l'étendue de cette digression.

(1) P. 40 et suiv.

dont le sang fécondait toute la nature. Ce dieu ou ce héros avait un autre temple à Athènes (1), probablement vers le Céramique, auprès duquel se tenaient des prostituées (2). Peut-être était-ce le *Iaccheium*, évidemment distinct de celui dont parle Pausanias (3), auquel, d'après Plutarque (4) et Alciphron (5), étaient attachés des devins. Dans cette hypothèse l'association des devins et des courtisanes auprès du temple d'Iacchus mort rappellerait d'une manière frappante l'association semblable que nous avons signalée autour du tombeau du devin Scirus, au début de la Voie Sacrée, lieu où, d'après les vases peints, cette association s'est montrée à nous (6) avec des indices d'un caractère évidemment dionysiaque.

Sur l'emplacement où nous conjecturons qu'a dû se trouver jadis le temple d'Iacchus Cyamitès indiqué par Pausanias sur les bords de la Voie Sacrée, j'ai découvert en retournant quelques pierres et dessiné un fragment de bas-relief de petite dimension, auquel je n'avais pas sur le premier moment attaché beaucoup d'importance; il a été emporté par un jeune aspirant de marine de la frégate la *Zénobie*, qui m'accompagnait ce jour là.

Ainsi qu'on le voit, ce petit bas-relief représentait un génie ailé tenant un lièvre à la main. Bien que sur

(1) Phot. *Lexic.* v° Κυαμίτης.

(2) Demosth. *Pro coron.* p. 270, où l'on a depuis longtemps indiqué la correction παρὰ τῷ Κυαμίτῃ ἥρωϊ, au lieu de Καλαμίτῃ.

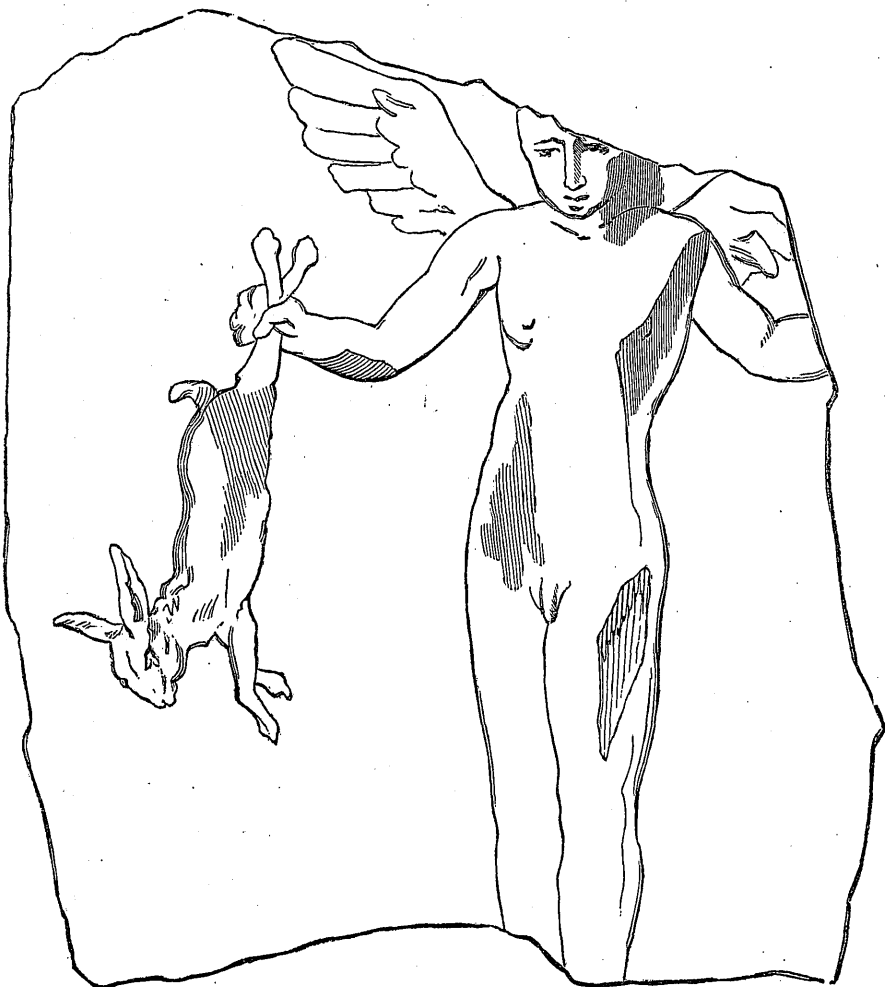
(3) Voy. Lobeck, *Aglaopham.* p. 253.

(4) *Aristid.* 27.

(5) III, *Epist.* 59.

(6) P. 188 et suiv.

l'arc de Septime-Sévère à Rome (1) des ailes soient données aux génies des quatre saisons, dont l'un, celui



de l'automne, porte assez souvent un lièvre (2), nous n'hésitons cependant pas à y reconnaître, au lieu d'un

---

(1) Bellori, *Veteres arcus Augustorum triumphis insignes*, pl. XIV.

(2) Millin, *Galerie mythologique*, pl. XXVIII, n° 91. — Ch. Lenormant, *Iconographie des Empereurs Romains*, pl. XXXVIII, n° 1; pl. XXXIX, n° 8; pl. LI, n° 9.

de ces génies, Éros, représenté sur plus d'un vase peint tenant cet animal à la main (1) ou le poursuivant (2). Une peinture fort intéressante, décrite par Philostrate (3), et les remarques dont l'auteur grec accompagne sa description fournissent un commentaire certain pour toutes les représentations du même genre. Le tableau dont parle Philostrate représentait une chasse au lièvre dans laquelle intervenaient plusieurs Amours. L'un d'eux cherchait à intimider l'animal par ses cris, un autre en battant des mains, un troisième en agitant sa chlamyde; les uns volaient au-dessus de lui, d'autres poursuivaient à pied ses traces; mais ce qui nous importe surtout, c'est qu'aucun des Amours ne lançait de flèche sur le lièvre, mais qu'ils cherchaient tous à le prendre vivant, comme *la victime la plus chère à Aphrodite* (4). Ce sujet de la chasse symbolique du lièvre

(1) *Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. I, pl. VIII. — *Museo borbonico*, t. V, pl. XX.

Le même sujet est représenté par une petite figurine de bronze découverte à Herculaneum : *Bronzi d'Ercolano*, t. II, p. XXXVII.

Voy. encore une pierre gravée du Cabinet de Berlin : Taelken, *Gemmensammlung zu Berlin*, p. 151, n° 584.

Enfin il faut citer un admirable fragment de peinture murale, conservé actuellement au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Impériale.

(2) Caylus, *Recueil d'antiquités*, t. I, pl. XXXIV, n° 2. — Raoul Rochette; *Mon. inéd.* pl. XLIV, n° 2. — Gerhard, *Antike Bildwerke*, pl. LV et LVI. — De Witte, *Catalogue Durand*, n° 45. — *Museo Borbonico*, t. VIII, pl. XX. — Panofka, *Bilder antiken Lebens*, pl. V, n° 5. — Cf. Minervini, *Bullet. arch. Napol.* nouv. sér. t. I, p. 74.

Nicé remplace quelquefois Éros dans la poursuite du lièvre. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, pl. C.

Une pierre gravée du Cabinet de Berlin montre Éros dans un char que traient deux lièvres : Taelken, *Gemmensammlung zu Berlin*, p. 151, n° 586.

(3) *Icon.* I, 6.

(4) Sur le caractère aphrodisiaque du symbole du lièvre, voy. encore : *Lucerne d'Ercolano*, p. 106, note 3. — Creuzer, *Symbolik*, I. VII, ch. V, § IV; t. III, p. 345 et suiv. de la traduction de M. Guigniaut. — Panofka, *Ann.*

par les Amours se retrouve sur un bas-relief publié par Millin (1). Le présent d'un lièvre était le prétexte dont se servaient, suivant le témoignage de Philostrate, les amants qui n'avaient pas employé les moyens de douceur, afin de voiler quelque peu déceimment la violence de leurs entreprises ; il formait ainsi comme le symbole d'une espèce de persuasion, οἱ δὲ ἄστροποι τῶν ἐραστῶν καὶ πειθῶ τινα ἐρωτικὴν ἐν αὐτῷ κατέγνωσαν, βιαίῳ τέχνῃ τὰ παιδικὰ θηρώμενοι (2). Aussi plusieurs peintures de vases

de l'Inst. arch. t. V, p. 272. — Ottfr. Müller, *Handbuch der Archæologie*, § 397, 5. — Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, t. I, p. 186. — Roulez, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 267. — Minervini, *Bullet. arch. Napol.* t. I, p. 104. — Jahn, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XVII, p. 370.

Aphrodite est figurée dans les peintures de plusieurs vases tenant cet animal sur ses genoux :

1<sup>o</sup> Cratère de la Basilicate représentant le jugement de Pâris : *Bullet. arch. Napol.* t. I, pl. VI. — *Archæologische Zeitung*, t. II, pl. XVIII. — *Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. IV, pl. XXIV.

2<sup>o</sup> Vase du Musée de Berlin représentant Adonis et Aphrodite entourés des Charites : *Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. IV, pl. XXIV.

Elle est semblablement représentée par une terre-cuite du Musée de Berlin : Panofka, *Terracotten des Berl. Mus.* pl. XXIX.

Là même, dans les monuments de l'art, où le lièvre paraît comme attribut des thiasotes de Dionysus, il garde encore et toujours cette signification, de telle manière que sa présence rappelle aussitôt une idée érotique. On peut citer comme exemple la peinture de vase, publiée par Creuzer (*Abbildungen zur Symbolik*, pl. VIII), où, à côté de Dionysus, est assise une bacchante, de laquelle s'approche avec empressement un satyre ; tout auprès est un lièvre, dont l'intention symbolique a été fort bien discernée par l'illustre mythologue de Heidelberg. Il faut aussi se rappeler la belle peinture céramographique, où, à côté d'Hermès, qui est sur le point de tuer Argus, des satyres jouent avec un lièvre (*Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. II, pl. LIX. — Inghirami, *Vasi fittili*, t. IV, pl. CCC. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, pl. CI), allusion évidente au caractère érotique de l'aventure d'Io. Enfin le même animal figure avec la même signification sur l'important vase de Ruvo du Musée de Naples, représentant Térée qui poursuit Procné et Philomèle (*Mon. inéd. de la sect. franç. de l'Inst. arch.* pl. XXI).

(1) *Galerie mythologique*, pl. XXVI, n<sup>o</sup> 116.

(2) Cf. Eustath. *ad Homer, Iliad.* A, p. 87.



montrent-elles des éphèbes qui reçoivent des lièvres de la main de leurs érastes (1).

Ce symbole amoureux était quelquefois mis en rapport avec les mythes éleusiniens, comme on le voit par une précieuse médaille de Cyzique, à laquelle Panofka a consacré un fort important commentaire (2). Nous y voyons, au revers de la tête de Coré-Sotira, Éros tenant un lièvre pris vivant à la chasse. Le savant antiquaire prussien, et mon père après lui (3), ont rapproché de

---

(1) Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, p. 314. — Roulez, *Vases peints du Musée de Leide*, p. 71 et suiv.

Voici l'indication des principaux monuments connus de cette catégorie :

1° Péliké de la collection Panckoucke, aujourd'hui au Musée de Boulogne-sur-Mer : Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, p. 314, note 2.

2° Péliké du Musée de Berlin : Panofka, *Museo Bartoldiano*, p. 132.

3° Plat du Musée de Leide : Janssen, *De Grieksche, Romeinsche en Etrurische Monumenten van het Museum van Oudheden te Leyden*, p. 154, n° 1619. — Roulez, *Vases peints du Musée de Leide*, pl. XVII, n° 1.

4° Tesson dont le sort actuel est inconnu : Micali, *Monum. ined. a illustr. della Stor. degli ant. pop. Ital.* pl. XLVI, n° 6.

5° Coupe du Musée de Berlin : Gerhard, *Trinkschaalen des Museums zu Berlin*, pl. XI et XII. — Panofka, *Die griechischen Eigennamen mit ΚΑΛΟΣ*, pl. III, n° 10.

6° Autre coupe dont nous ignorons le présent possesseur : *Musée étrusque de Lucien Bonaparte*, p. 99, n° 1013.

7° Même désignation : *Musée étrusque de Lucien Bonaparte*, p. 125, n° 1425.

8° Amphore à figures noires de la collection Durand, puis du Cabinet Magnoncourt : De Witte, *Catalogue Durand*, n° 665; *Catalogue Magnoncourt*, n° 32.

9° Coupe du Musée Thorvaldsen à Copenhague : L. Müller, *Description des antiquités du Musée Thorvaldsen*, t. I, p. 82.

Dans d'autres peintures, l'éraсте qui offre un lièvre à son éromène appartient à la classe des satyres : Minervini, *Bullet. arch. Napol.* t. XIII, p. 104. — Janssen, *Monumenten van het Museum te Leyden*, p. 177, n° 1824.

Enfin il faut citer un vase sur lequel c'est à une femme que le présent du lièvre est fait par un jeune homme : *Ann. de l'Inst. arch.* t. XV, pl. A.

(2) *Ann. de l'Inst. arch.* t. V, p. 272 et suiv.

(3) *Nouvelle galerie mythologique*, p. 35.

ce type celui des médailles d'Agrigente où l'on voit un aigle (ou quelquefois deux) qui enlève un lièvre (1). Cyzique (2) et Agrigente (3), comme Thèbes dans d'autres récits (4), passaient pour avoir été données en dot par Jupiter à Proserpine. Mais ce que nous avons eu déjà l'occasion (5) de dire sur l'importance qu'avait dans la doctrine des mystères d'Éleusis l'union de Zeus avec Coré, tenant la place qu'avait dans la forme extérieure l'enlèvement de cette déesse par Hadès, nous explique clairement ce que donnent à entendre ces villes données en dot à la fille de Déméter.

La représentation d'Éros tenant le lièvre, mise en rapport avec l'histoire des Grandes Déeses, contient donc une allusion directe à l'enlèvement de Proserpine par le dieu des enfers et à son union plus mystique avec son père. Mais le type des médailles d'Agrigente prouve que le lièvre n'y est pas simplement un symbole d'amour et d'enlèvement. Sur ces pièces, l'aigle représente Jupiter lui-même (6). Par conséquent, le lièvre figure la déesse enlevée (7). Ici nous devons nous

---

(1) Torremuzza, *Siciliae veteres nummi*, pl. IV. n° 4, 10-14; pl. V, n° 1 et 2; pl. VI, n° 10-14; pl. IX, n° 3-9, 14 et 15. pl. X, n° 1. 2 et 10; *Auctarium*, pl. I, n° 4 et 6.

(2) Appian. *Bell. Mithridat.* 75.

(3) Pindar. *Pyth.* XII, v. 1. — Schol. ad Pindar. *Olymp.* II, v. 14; VI, v. 160; *Pyth.* XII, v. 1; *Nem.* I, v. 16. — Cf. Plutarch. *Timol.* 8.

(4) Schol. ad Euripid. *Phœniss.* v. 688.

(5) P. 302 et suiv.; p. 318 et suiv.

(6) Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 28 et 35.

(7) Au type d'Éros tenant le lièvre correspond aussi sur certaines médailles de Cyzique celui de Pluton enlevant Proserpine. Mionnet, *Description de médailles antiques*, t. II, p. 541, n° 188; *Supplément*, t. V, p. 322, n° 254, et p. 332, n° 326.

Par suite du symbolisme que nous étudions en ce moment, la figure du lièvre était un emblème funèbre (R. Rochette, *Monuments inédits*, p. 225).

souvenir des traditions relatives à la fondation de Boëe en Laconie, suivant lesquelles un lièvre, servant de guide aux premiers habitants de cette cité, aurait été se cacher sous un myrte à l'endroit même où la ville devait être bâtie (1). Pausanias ajoute que le myrte subsistait encore de son temps et qu'on y adorait Artémis Sotira (2). Panofka a très-bien vu que cette Artémis est celle dont parle Hérodote (3), d'après Eschyle, et que les anciens regardaient comme identique à la Coré des mystères d'Eleusis. L'emplacement de la ville d'Idrias en Carie avait de même été indiqué par un lièvre, et dans l'endroit où cet animal s'était caché on avait bâti un temple à Hécate *Laginitis* (4), laquelle n'est, comme on le voit, qu'une troisième forme de la Coré et de l'Artémis déjà citée. Si maintenant nous interrogeons les traditions locales de Cyzique, nous y trouvons un récit héroïque dont le rapport étroit avec la légende et le culte de Proserpine a déjà été établi par Panofka. C'est celui de la chasseresse Aura, dont le nom n'est que le féminin d'une des appellations du lièvre, *αὐρος*, compagne d'Artémis, surprise et violée par Dionysus avec

---

C'est ainsi que nous voyons cet animal figurer sur un grand nombre de sarcophages romains : Visconti, *Museo Pio-Clementino*, t. III, pl. XLIV. — Zoëga, *Bassirilievi*, t. II, pl. CCVI. — Zannoni, *Galleria di Firenze*, ser. IV, t. II, pl. XLV et XLVI. — Maffei, *Museum Veronense*, p. cxvii, n° 1 et 2.

L'exemple le plus curieux est celui d'un sarcophage publié par Millin (*Voyage dans le midi de la France*, t. II, pl. XXVI, n° 4) et où se voit, au-dessous de chacun des deux Génies de la Mort qui soutiennent le cartel de l'inscription, un lièvre.

(1) Pausan. III, 22, 9.

(2) Spanheim (*ad Callimach. Hymn. in Dian.* v. 2) a rassemblé quelques passages qui prouvent que le lièvre était consacré à Artémis.

(3) II, 156.

(4) Steph. Byz. v° Ἐκκρίτια.

l'aide d'Éros λαγῳδδολος, sur les montagnes du Pont (1), récit dans lequel se manifeste la confusion du dieu père et du dieu fils que nous avons déjà signalée (2) dans le personnages de Zeus Soter, époux de Coré Sotira, et de Dionysus Eleutherius, époux de Coré Eleutheria, la Libera de l'Italie (3).

Faut-il nous arrêter à ce point, comme l'a fait prudemment Panofka, ou bien, plus hardis, essayer à la suite de mon père (4) de pénétrer plus avant dans la recherche de l'explication du symbole du lièvre, représentant la déesse enlevée par le dieu infernal Jupiter ou Pluton. D'autres se borneraient sans doute aux observations qui précèdent. Nous aimons mieux tenter d'aller au fond des choses, en courant le risque de nous égarer; car nous savons que, suivant la définition de Boettiger, « l'archéologie est une science éminemment « conjecturale, » et nous croyons qu'en essayant des voies nouvelles, sans trop craindre de tomber dans des erreurs que l'on a la ferme résolution d'être le premier à loyalement reconnaître, on sert encore plus le progrès de la science qu'en se tenant trop étroitement renfermé dans une prudente réserve. Notre fragment de bas-relief nous est d'ailleurs un encouragement à chercher quelque chose encore. Ses dimensions et son

---

(1) Etym. Magn. v. Διῶδυμον. — Nonn. *Dionysiak*, XLVIII, v. 238-978.

(2) P. 318 et suiv.

(3) Nous avons constaté tout à l'heure que le lièvre était avant tout un symbole d'Aphrodite; en lui voyant représenter sous une forme emblématique Coré enlevée par Hadès ou l'Artémis mystique, fille de Déméter, il faut nous souvenir de l'identité de Proserpine et de Vénus, si savamment mise en lumière par M. Gerhard (*Venere Proserpina*, Poligrafia Fiesolana, 1826), et sur laquelle nous reviendrons dans notre chapitre XII.

(4) *Nouvelle galerie mythologique*, p. 36.

aspect doivent y faire reconnaître un bas-relief votif, comme on en a découvert un si grand nombre en Attique. Il avait donc été dédié, à titre d'offrande, dans le temple de cet Iacchus Cyamitès dont nous avons essayé tout à l'heure de déterminer la nature. Mais dans la forme extérieure il y a trop loin entre la mort d'Iacchus déchiré par les Titans et l'enlèvement de Coré par Hadès, pour justifier dans un temple d'Iacchus adoré sous son aspect funèbre, la dédicace d'un monument allusif à la seconde de ces légendes. Notre esprit, en s'arrêtant aux données établies par Panofka au sujet de la médaille de Cyzique, ne serait donc pas pleinement satisfait. Aussi n'hésitons-nous pas à scruter le sens plus mystérieux qui peut s'attacher à l'image d'Éros tenant un lièvre pris vivant à la chasse, et à rechercher si, dans la doctrine ésotérique des mystères, nous n'apercevons pas quelques traces d'une relation fondamentale entre la mort d'Iacchus et l'enlèvement de Proserpine.

La numismatique d'Agrigente, par son type de l'aigle enlevant le lièvre, nous a fourni un exemple de plus de l'identification que nous avons entrevue au fond du sanctuaire d'Éleusis entre l'union de Zeus avec sa fille Coré et l'enlèvement de celle-ci par Hadès. En même temps, par la forme qu'elle donnait à la représentation de cette union, elle nous a autorisé à y comparer tous les autres enlèvements attribués à Jupiter dans les traditions mythologiques. Or, si nous reprenons la série des récits antiques relatifs au maître des dieux, nous y voyons que ce n'est pas seulement une vierge, une jeune fille, qu'enlève Jupiter; il est aussi amoureux de Ganymède. De même qu'il se transforme

en aigle pour ravir Égine (1), de même aussi l'aigle est l'oiseau qu'il envoie pour lui apporter Ganymède (2). Ganymède, a, comme on sait, une forme féminine, celle de Ganyméda (3); de Ganyméda on passe à Hébé, d'Hébé à Dia (4), la déesse de Phliunte, ville où l'on honorait d'un culte funèbre Cyathus, l'échanson bien-aimé d'Hercule (5), d'où Jupiter avait enlevé Égine (6), d'où Apollon avait ravi Sinope (7), et dans laquelle on célébrait annuellement des mystères issus directement de ceux d'Éleusis (8), dont l'institution était attribuée à Dysaulès fils de Céléus.

Dia-Hébé (9), en Campanie, est aussi l'épouse d'Hébon (10), le taureau à face humaine (11); type du Bacchus infernal, analogue au Zeus-Hadès et à Pluton. Le caractère ambigu du personnage enlevé par Jupiter est encore clairement indiqué par les médailles de Phæstus (12) et de Gortyne (13), dans l'île de Crète, où nous voyons mis en exact parallèle, assis de même sur le platane et associés au taureau dont le rôle est si significatif dans les traditions de cette île, tantôt Europe, l'amante du Jupiter,

(1) Athen. XIII, p. 566.

(2) Apollodor. III, 12, 2. — Lucian. *Dialog. deor.* IV. — Virg. *Æneid.* V, v. 253. — Ovid. *Metam.* X, v. 255 et suiv.

(3) Pausan. II, 13, 3.

(4) *Ibid.* — Strab. VIII, p. 382.

(5) Pausan. II, 13, 8.

(6) Pausan. II, 5, 1.

(7) Diod. Sic. IV, 72.

(8) Pausan. II, 14, 1.

(9) Pausan. II, 13, 3. — Strab. VIII, p. 382. — Mnaseas ap. Ælian. *De nat. anim.* XVII, 46. — Cf. Hesych.  $\nu\iota\alpha$  ἡβᾶν et ἡβῆν.

(10) Macrob. *Saturn.* I, 18, 9. — Cf. Preller, *Griechische Mythologie*, t. I, p. 391.

(11) Plutarch. *Quæst. graec.* 35.

(12) Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, pl. XVIII, n° 4.

(13) *Ibid.* pl. IX, n° 14 et 15.

infernale et marin à la fois, transformé en taureau (1), et tantôt un jeune éphèbe, tenant dans sa main le coq que les éraistes avaient coutume de donner à leurs éromènes (2). Nous sommes obligés, du reste, de ne faire qu'effleurer cette idée en passant, et de renvoyer le lecteur, désireux de l'approfondir et d'en mieux juger la certitude, aux développements qui y ont été donnés dans la *Nouvelle galerie mythologique* (3).

Il nous est également impossible, à moins de nous livrer à des digressions qui de proche en proche finiraient par donner une étendue démesurée à ce volume, de faire autre chose que jeter un coup d'œil rapide sur un des plus vastes sujets que présente l'étude des religions antiques, sujet qui vient de s'ouvrir devant nous par ces rapprochements. Nous voulons parler du rôle que joue dans les idées du polythéisme antique la conception d'un personnage divin androgyne. Les principaux traits en ont été rassemblés par mon père (4), dans un travail dont nous ne pouvons ici que résumer la substance.

L'attribution des deux sexes dans une même personne à l'être divin était une conséquence forcée de la

(1) Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 64 et suiv.

(2) Petron. *Satyr.* 86. — Dio Chrysost. *Orat.* LXVI, p. 702. — Cf. Panofka, *Ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 143. — De Witte, *Catalogue Durand*, n° 47 et 665. — Roulez, *Vases peints du Musée de Leide*, p. 72.

Le coq sur plusieurs vases peints est l'attribut de Ganymède :

1° Au Vatican : Passeri, *Pictur. etrusc. in vâscul.* pl. CLVI. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, pl. XVIII. — Panofka, *Bilder antiken Lebens*, pl. X, n° 8. — *Mus. etrusc. Gregor.* pl. XIV, n° 2.

2° Au Musée de Naples : Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, p. 316.

(3) P. 36 ; 67 et suiv.

(4) *Ann. de l'Inst. arch.* t. VI, p. 252-264.

conception panthéistique de la nature qui formait la base de tous les cultes de l'antiquité payenne. Nous l'avons déjà fait prévoir plus haut (1), en montrant comment la doctrine religieuse du polythéisme unissait les attributions actives et passives au sein de la divinité. Mais cette idée du caractère androgyne du grand Tout divin peut dans la forme extérieure s'exprimer de deux manières, en apparence opposées, quoique se ramenant sans peine et avec sûreté à la même opinion fondamentale. C'est ce que mon père a appelé l'hermaphrodite *complet* et l'hermaphrodite *passif*.

Dans le premier cas nous nous trouvons en face d'une confusion absolue du principe mâle et du principe femelle, qui produit un être compréhensif de la nature entière et agissant perpétuellement sur lui-même. C'est sous cette forme que le caractère androgyne se révèle dans la *Venus barbata* de Cypre (2),

(1) P. 263.

(2) Serv. ad Virg. *Aeneid.* II, v. 632. — Macrob. *Saturn.* III, 8.

Par une conjecture ingénieuse et certaine, le R. P. Bourquenoud (*Études religieuses, historiques et littéraires par des Pères de la Compagnie de Jésus*, p. 1072 et suiv.) a reconnu la mention de cette Vénus mâle, dont s'était déjà longuement occupé M. Movers (*Die Phœnizier*, part. I, p. 641 et suiv.), dans la seconde des inscriptions rapportées d'Oum-el-Awamid par M. Renan (*Journal asiatique*, pl. II), où Astarté est appelée, au masculin, « roi » et « dieu solaire », מלך עשתרת אל חמץ.

Il faut encore en rapprocher le dieu mâle عشتر (par une permutation fréquente du ش en ث, pour عشتر), mentionné dans les inscriptions himyaritiques (*Journal asiatique*, 4<sup>e</sup> sér. t. VI, p. 172 et suiv., n<sup>o</sup> 9, 55 et 56. — *Inscriptions in the himyaritic character now in the British Museum*, n<sup>o</sup> 6, 29, 32 et 34) et adoré par les populations primitives de l'Yemen. C'est à M. Fresnel (*Journal asiatique*, 4<sup>e</sup> sér. t. VI, p. 199 et suiv.) qu'est dû le déchiffrement du nom de ce dieu et la détermination de sa nature.

Mais le nom عشتر doit être nécessairement mis en parallèle avec le



aux vêtements et au corps de femme, à la barbe et à la nature masculine, *signum barbatum, corpore et*

mot arabe *عُتْر* qui signifie premièrement *rigiditas*, puis *erectio veretri* et enfin *veretrum*. Ainsi la Vénus mâle de l'Yémen, dont parle aussi Schærestâny (*Ap. Pocock. Spec. hist. Arab.* p. 120, éd. De White), offrait dans sa conception et dans son appellation même une grande ressemblance avec l'Aphrodite Colias de l'Attique, dont le nom est tellement significatif : *Κωλῆ, τὸ αἰδοῖον* (Schol. *ad Aristoph. Nub.* v. 989). — Cf. De Witte, *Nouv. Ann. de l'Inst. Arch.* t. I, p. 75-101.

La célèbre Vénus de Paphos, nous le savons par les témoignages de Tacite (*Histor.* II, 3), de Philostrate (*Vit. Apollon. Tyan.* III, 5<sup>e</sup>), de Maxime de Tyr (*Dissert.* VIII, 8) et de Servius (*Ad Virg. Æneid.* I, v. 720), ainsi que par les types des médailles frappées à Cypré sous la domination romaine (Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. III, p. 670 et suiv., n<sup>os</sup> 1-3, 9-12, 16, 17, 23, 26, 30, 37-36, 39-41; *Suppl.* t. VII, p. 303 et suiv., n<sup>os</sup> 1-3, 8-16. — Millin, *Galerie mythologique*, pl. XLIII, n<sup>os</sup> 171-173. — *Mon. inéd. de la sect. franç. de l'Inst. arch.* pl. IV, n<sup>os</sup> 10-12. — Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, pl. I, n<sup>os</sup> 10-12. — Gerhard, *Ueber die Kunst der Phœnicier*, pl. III, n<sup>o</sup> 17), était adorée sous la forme d'une pierre conique (Voy. Münter, *Der Tempel der Himmlischen Gættin zu Paphos*, Copenhague, 1824, in 4<sup>o</sup>. — Guigniaut, *la Vénus de Paphos et son temple*, à la fin du tome IV de la traduction de Tacite par Burnouf). Le même cône se voit placé entre deux cyprès, sous le portique du temple d'Astarté, au revers d'une curieuse médaille d'Ælia Capitolina (Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, pl. XV, n<sup>o</sup> 9). D'autres monuments monétaires de l'Asie Occidentale, et notamment une médaille coloniale d'Héliopolis, frappée en l'honneur de Philippe père (Lajard, *Culte de Vénus*, pl. XV, n<sup>o</sup> 2), nous offrent l'image d'Astarté debout entre deux personnages supportés chacun par un cône, ou par un cippé de forme conique. Les ex-voto du temple de la *Dea Cœlestis* à Carthage (Gesenius, *Monumenta phœnicia*, pl. XXIII et XXIV) présentent une figure semblable, munie d'une tête et de bras. On a même découvert dans les ruines de cette dernière ville un cône de dimensions considérables, qui avait évidemment servi d'idole (Hamaker, *Diatribæ philologico-critica monumentorum aliquot puniæ nuper in Africa repertorum interpretationem exhibens*, pl. I, n<sup>os</sup> 1-4. — Münter, *Der Tempel der Himmlischen Gættin*, p. 11), et un autre dans la Giganteja du Gozzo (la Marmora, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 10 et suiv. — *Mon. inéd. de la sect. franç. de l'Inst. arch.* pl. II, o, o' et o''). Enfin diverses parties de la Grèce ont fourni des cônes de pierre, dont quelques-uns avec l'inscription ΑΦΡΟΔΙΤΗ (Dodwell, *Tour in Greece*, t. I, p. 34 et suiv.).

Tout montre ainsi que le cône, une des trois formes divines par excellence (les deux autres sont la sphère et le cylindre), suivant une inscription découverte à Pergame où le culte de la Vénus de Paphos était florissant (Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque de la Grèce*, t. II, p. 171. — *Corp. inscr.*

*veste muliebri, cum sceptro et natura virili*, déesse dont le culte nous est encore offert par les religions

Græc. n° 3546), fut, sinon exclusivement, au moins principalement consacré à cette grande déesse. Mais le cône, comme le Lingam indien, n'est qu'une figure déguisée et épurée du Phallus; les académiciens d'Herculanum l'ont entrevu les premiers (*Pittura d'Ercolano*, t. III, p. 275); après eux Creuzer (*Symbolik*, I. IV, ch. VI, § II; t. II, p. 221 et suiv. de la traduction de M. Guigniaut) et M. Guigniaut (*la Vénus de Paphos et son temple*, p. 429) en ont complété la démonstration de la manière la plus positive. Clément d'Alexandrie (*Protrept.* II, p. 13, ed. Potter) et Arnobe (*Adv. gent.* v. 19) racontent que l'on distribuait des phallus aux initiés du temple de Paphos; mais Münter a fort bien établi que ce devaient être seulement de petits cônes analogues à ceux, si multipliés dans les collections d'antiquité, qui portent gravé sous le plat un sujet de travail asiatique. C'est ainsi qu'au commencement du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, nous voyons un marchand grec de Naucratis, nommé Hérostrate, rapporter de Paphos dans sa patrie une petite image de la déesse, d'une palme de longueur, qui y devint l'objet d'un culte important (Athen. XV, p. 676). Tout ceci nous donne le droit de supposer que les deux grands phallus que Lucien (*De dea Syr.* 16) dit avoir vus en avant du temple d'Hiéropolis de Syrie, devaient être des cônes analogues à celui de l'Astarté Paphienne.

Voici donc l'organe de la virilité employé comme le symbole et la figure d'une divinité extérieurement féminine, telle qu'Astarté ou Vénus. C'est la caractériser suffisamment comme androgyne dans son essence. L'expression plus formelle encore de cette idée va nous être fournie par les nombreuses images de Vénus en pierre calcaire, de style asiatique, que les dernières explorations ont fait rapporter de l'île de Chypre. Le plus grand nombre de ces statuettes représente la déesse coiffée d'un bonnet de forme conique, reproduisant le galbe de la pierre adorée à Paphos; en même temps sur le devant du cône est figurée l'image obscène que les Indiens de Bénarès tracent sur leurs fronts en l'honneur de la déesse Bhavâni. (Voy. un bel exemple de ces figures dans Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, pl. XX, n° 1.) Nous avons ici l'analogie exact de l'Yoni-Lingam de l'Inde, la réunion des organes des deux sexes, exprimant la nature et la puissance complète de l'être divin du panthéisme païen, le grand Tout, qui se féconde lui-même et produit dans son propre sein la génération universelle. Le *xetx* est également figuré de la manière la plus précise à la base de la pierre conique du dieu Elagabale sur un célèbre *aureus* de l'empereur Uranius Antoninus (*Rev. numism.* 1843, pl. XI, n° 1), et ceci nous explique ce qu'a voulu dire Hérodien (V, 3) lorsqu'il parle de certaines *saillies* ou *empreintes* qui existaient à la surface de la pierre adorée à Émèse, *ἐξοχὰς τὲ τινας βραχέας καὶ τύπους δεικνύουσιν* (Voy. Ch. Lenormant, *Rev. numism.* 1843, p. 273 et suiv.). Ainsi se justifie l'opinion émise au siècle dernier par Falconnet (*Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXIII, p. 213 et suiv.) sur la signification du passage où Plutarque (*De*

de la Pamphylie (1) et de Rome (2), dans la *Fortuna barbata* (3), dans le *Jupiter Ruminus* dont parle saint Augustin (4), dans le Priape hermaphrodite

*flumin.* p. 756, ed. Reiske) parle de la pierre sacrée trouvée dans le fleuve Sagaris, où l'on voyait l'empreinte de la Mère des Dieux, εὐπλάκεται γὰρ τετυπωμένην ἔχων τὴν Μητέρα τῶν Θεῶν.

Souvenons-nous maintenant que, chez les Indiens, la figure du Lingam, même tracée seule, suppose toujours celle de l'Yoni et l'union des deux sexes. N'en est-il pas de même dans le culte de la Vénus Paphienne? Et n'est-ce pas cette raison qui, au lieu du phallus pur et simple, y a fait adopter le symbole du cône, rappelant à la fois par sa projection la puissance mâle et par la section de sa base l'organe de la génération féminine? Comme nous, M. Guignaut (*la Vénus de Paphos et son temple*, p. 429 et suiv.) et M. Lajard (*Recherches sur le culte de Vénus*, p. 68 et suiv.) ne sont pas éloignés de le croire.

(1) Lyd. *De mens.* p. 24 et 29.

(2) Suid. ὧν Ἀφροδίτη. — Codin: *De orig. Constantinop.* p. 14, éd. de Paris. — Schol. Venet. B Villois. *ad Homer. Iliad.* B, v. 820. — Schol. Lips. *ad Homer. ap.* Heyne, t. IV, p. 693 de son édition. — Cf. Lyd. *De mens.* p. 24 et 29.

Nous croyons reconnaître la *Venus barbata* dans une belle figurine de terre-cuite du Musée de Berlin (Panofka, *Terracotten des Königl. Museums zu Berlin*, pl. XXXVI), qui représente un personnage barbu avec les habits, la coiffure et les bijoux d'une femme. Ce n'est pas un homme déguisé, car cette figure a les seins gonflés et les formes arrondies qui appartiennent en propre au sexe féminin. Elle offre, du reste, la plus frappante ressemblance avec un personnage que l'on rencontre dans une curieuse peinture de Pompéi, sur laquelle nous aurons l'occasion de nous arrêter un peu plus loin, personnage que Panofka (*Archæologische Zeitung*, t. I, p. 86) a appelé *Venus barbata*.

N'est-ce pas à la réunion des deux sexes dans cette Vénus, que Catulle (LXVI, v. 51) fait allusion en appelant la déesse *Amathusia duplex*, et Julius Firmicus Maternus (*De error. profan. relig.* 3) en la désignant par l'épithète de *biformis*?

Sur la Vénus androgyne, voy. encore Münter, *Religion der Karthager*, p. 62 et suiv. — Heinrich, *De hermaphroditis*. — Lajard, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 161-211.

(3) Augustin. *De civit. Dei*, IV, 11

Nous devons nous souvenir ici que Diodore de Sicile (IV, 214) appelle l'ithyphallus *Tychon*. — Sur le rapport du phallus avec Tyché, voy. Panofka, *Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 310 et suiv.

(4) *De civit. Dei*, VII, 11.

*Jupiter Terminalis* est représenté avec les attributs les plus énergiques.

mentionné par Mnaseas de Patara (1), dans le géant Agdestis des traditions phrygiennes, dont la force est invincible, la folie et la férocité sans règle et sans loi, monstre qui porte à la fois les organes de l'un et de l'autre sexe (2), dans l'Apollon ithyphallique en habits de femme que représente une précieuse

ment significatifs des deux sexes, comme *Jupiter Ruminus*, dans un célèbre hermès découvert auprès de Ravenne (Borghesi, *Bullet. de l'Inst. arch.* 1831, p. 182. — Lajard, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I. p. 186. — Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.* p. 43, note 18. — Gerhard, *De religione Hermarum*, p. 11, note 52. — C. F. Hermann, *De Terminis*, p. 20, note 79. — *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, pl. S), et un miroir étrusque dédouble son androgynisme en deux personnages et deux symboles (*Mus. Kircher.* t. I, pl. XIII. — Millin, *Galerie mythologique*, pl. CXIX, n° 463. — Gerhard, *Etruskische Spiegel*, t. II, n° 147. — *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, pl. T).

Il importe de lire le beau commentaire de M. Gerhard à ce sujet (*Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, p. 327-332); le savant archéologue de Berlin y établit d'une manière irréfragable la relation qui existe constamment entre le dieu ithyphallique et la conception de l'être hermaphrodite; il montre ce dernier caractère dans le *Lar familiaris*, que l'on se figurait sous la forme d'un phallus (Plin. *Hist. nat.* XXXVI, 70. — Cf. Ottfr. Müller, *Die Etrusker*, t. II, p. 95), et le *Genius urbis, sive mas, sive femina* (Serv. ad Virg. *Æneid.* II, v. 293. — Cf. Macrob. *Saturn.* V, 3. — Arnob. *Adv. gent.* III, 8. — Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 103).

Un autre Jupiter androgyne est le Zeus Labrandæus de la Carie, qu'une médaille de Mylasa (Mionnet, *Descr. de méd. ant. Suppl.* t. VI, p. 512, n° 376) représente comme *polymaste* à la façon de la Diane d'Éphèse, et qui, sur tous les autres monuments où il figure sous des traits plus conformes aux habitudes de l'art grec (1<sup>re</sup> Médailles de Mylasa de Carie : Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. II, p. 585; Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. III, p. 358. — 2<sup>es</sup> Médailles d'Euromus de Carie : Mionnet, t. III, p. 356, n° 254. — 3<sup>es</sup> Médailles d'Euménia de Phrygie : Mionnet, *Suppl.* t. VII, p. 562; n° 345. — 4<sup>es</sup> Médailles des rois de Carie : Eckhel, t. II, p. 396; Mionnet, t. III, p. 397 et suiv.; *Suppl.* t. VI, p. 561 et 562), porte la *bipenne*, symbole de la réunion des deux sexes. (Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 52 et suiv.; pl. VIII, n° 16.)

(1) *Ap. Schol. ad Lucian. Deor. dialog.* XXIII. — Cf. l'hermaphrodite ithyphallique d'un groupe du Musée de Berlin. Gerhard, *Ueber den Gott Eros*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1848, pl. IV, n° 2.

(2) Pausan. VII, 17. 5. — Arnob. *Adv. gent.* V, 5.

statue du Vatican (1), enfin dans l'être décrit par Aristophane au *Banquet* de Platon (2), dans un récit dont le caractère mystique est si évident.

Il faut y rapporter aussi les histoires où se manifeste une surabondance d'énergie productrice, soit chez le mâle soit chez la femelle divine, qui permet à l'un ou à l'autre de produire spontanément un fils ou une fille (3).

(1) Visconti, *Museo Pio-Clementino*, t. III, pl. XXXIX.

Cette représentation rappelle le surnom de Πριππίος qu'Apollon recevait dans la Troade (Tzet. ad Lycophr. *Cassandr.* 29). Le même dieu est surnommé ailleurs δειγεννήτης (Macrob. *Saturn.* I, 17. — Cf. Heffter, *Götterdienst auf Rhodus*, t. III, p. 39), ou κιλλζιος (Strab. XIII, p. 612 et 618), c'est-à-dire « âne. » Sur tous ces surnoms et leur signification, voy. De Witte, *Rev. numism.* nouv. sér. 1864, p. 16-33.

M. Gerhard (*Griechische Mythologie*, § 308, 7) a rapproché Apollon Πριππίος de l'Apollon Ἀγυιεύς, c'est-à-dire sans jambes, des Pélasges (Demosth. *Contr. Mid.* p. 531, ed. Reiske. — Pausan. VIII, 53, 1. — Schol. ad Horat. *Carm.* IV, 6, v. 28. — Macrob. *Saturn.* I, 9. — Cf. Gerhard, *Hyperboreisch-ræmische Studien*, t. II, p. 274 et suiv.), adoré sous la figure d'un hermès, d'un cône ou d'une colonne, qui n'est qu'une forme détournée du phallus.

Dans ces exemples le fils de Latone offre bien de la ressemblance avec Priape, et dès lors la statue du Musée Pio-Clémentin se trouve naturellement mise en parallèle avec le Priape androgyne dont parlait Mnaséas.

(2) P. 189 et suiv. — Cf. Ch. Lenormant, *Quaestio cur Plato Aristophanem in convivium induxerit*, Paris 1835. 4°.

(3) C'est en Égypte que nous voyons pour la première fois un personnage divin, soit du sexe masculin, soit du sexe féminin, se suffisant à lui même pour sa propre reproduction et engendrant spontanément, sans qu'on lui attribue une union semblable à celle de l'homme; variante précieuse de la conception de l'androgyne fécond. Dans les tombeaux des rois à Biban-el-Molouk, à côté de Thèbes, plusieurs tableaux (*Description de l'Égypte, Antiquités, Planches*, t. II, pl. LXXXIV, n° 6; pl. XCII, n° 11; pl. LXXXVI, n° 1. — Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, pl. XLVIII, n° 187 et 187 a) représentent la genèse du monde sidéral et de toutes les choses, par l'image d'un dieu ithyphallique dont la semence jaillit et produit directement de petites figures humaines. Le symbole du scarabée, si important sur tous les monuments de la vallée du Nil, où il exprime les idées de création et de monde, où il appartient en propre au dieu démiurge (Voy. Birch, *Revue archéologique*, t. V, p. 513 et suiv. — De Rougé, *Mém. présent. par div. sav. à l'Acad. des Inscr.* 1<sup>re</sup> sér. t. III, p. 52 et suiv.), implique une génération exclusivement masculine (Horapoll. *Hieroglyph.* I, 10). Mais en même temps le vautour, attribué spécialement aux grandes déesses mères est le

Ainsi Jupiter enfante Minerve après avoir absorbé en lui-même son épouse Métis (1), comme la nymphe Salmacis se fond en un même personnage avec le fils de Mercure et de Vénus et par cette fusion le rend androgyne (2). Ainsi Junon conçoit et met au monde par sa propre puissance et loin de son époux, tantôt Arès (3) et tantôt Héphaëstus (4), ou même Hébé (5). Enfin nous voyons Jupiter passer du rôle de dieu simplement mâle et générateur à celui de dieu réunissant les attributs des deux sexes dans l'histoire du second Bacchus, quand, après avoir engendré ce fils dans le sein de Sémélé, il retire le fœtus des flammes de sa foudre, qui consomment l'héroïne thébaine, et l'enferme dans sa cuisse pour y compléter le temps de la gestation.

---

symbole d'un enfantement sans le concours du mâle (Horapoll. *Hieroglyph.* I, 11. — Ælian. *De nat. anim.* II, 46. — Cf. Champollion, *Panthéon Égyptien*, pl. VI *quater*. — Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 67), analogue à celui que nous présentent les traditions grecques lorsque Héra produit Arès par sa seule puissance. Dans la triade divine du plus grand centre religieux des Égyptiens, de Thèbes, nous voyons *Mouth*, « la mère » par excellence, produire à l'origine un fils qui s'engendre lui-même dans son sein, sans père, Ammon, lequel réagit ensuite sur elle, devient *mari de sa mère* et alors, par une génération ordinaire, produit Chons, le troisième personnage, le fils (Rosellini, *Monumenti del culto*, pl. LVI. — Voy. De Rougé, *Revue archéologique*, t. VIII, p. 55). L'inscription de la célèbre statuette naophore du Vatican, en donnant quelques détails sur l'initiation conférée à Cambyse dans le temple de Saïs par le prêtre Out'ahorsoun, nous apprend que Neith (forme sous laquelle la mère divine était adorée dans cette ville) y était regardée comme ayant enfanté Ra, le Soleil, sans génération paternelle ou masculine. (Voy. De Rougé, *Revue archéologique*, t. VIII, p. 48 et 53.)

(1) Apollodor. I, 3, 6.

(2) Diod. Sic. IV, 6. — Lucian. *Deor. dialog.* XV. — Ovid. *Metam.* IV, v. 288-388. — Vitruv. *De architect.* II, 8.

(3) Ovid. *Fast.* V, v. 255 et suiv.

(4) Hesiod. *Theogon.* v. 926. — Apollodor. I, 3, 5. — Serv. *ad Virg. Æneid.* VIII, v. 454.

(5) Mythogr. Vatican. I, v. 204.

Le second aspect extérieur de l'androgyné divin est celui d'un être dans lequel se manifeste un mélange des deux natures qui les annule réciproquement et produit la stérilité. Tel est le cas du fils de Mercure et de Vénus auquel appartient en propre le nom d'Hermaphrodite (1), d'Atlantius, autre forme du même personnage (2), de l'Aphroditus d'Aristophane (3), enfin de l'hermaphrodite insensible que nous montrent quelques statues antiques (4) et certaines peintures d'Herculanum (5), se défendant contre les attaques des Satyres. C'est dans ce dernier sens qu'une vierge farouche ou un jeune garçon efféminé peuvent être considérés comme les équivalents poétiques ou euphémiques de l'être androgyné. On peut ainsi rapprocher avec certitude d'Hermaphrodite, Bacchus à l'aspect in-

(1) Ovid. *Metam.* IV, v. 288-388. — Diod. Sic. IV, 6. — Lucian. *Deor. dialog.* XV, 2. — Vitruv. *De architect.* II, 8. — Fest. v° *Salmacis*.

(2) Hygin. *Fab.* 271.

(3) Ap. Macrob. *Saturn.* III, 8. — Cf. Serv. *ad Virg. Æneid.* II, v. 632. — Hesych. v° *Ἀφροδίτης*.

Mon père a reconnu (*Courrier de l'Europe*, 1<sup>er</sup> juillet 1841) l'Aphroditus d'Aristophane dans une admirable statuette de bronze trouvée dans les fouilles du Vieil-Évreux (Bonnin, *Antiquités gallo-romaines des Éburoviques*, pl. XXI). Nous attribuons le même nom à un bronze encore inédit du Musée Britannique, découvert à Paramythia en Épire, avec les célèbres figurines de Jupiter, de Mercure et d'Apollon qui ont fait également partie de la collection Payne Knight; nous espérons pouvoir bientôt, dans un travail spécial, placer ce bronze sous les yeux du public avec un commentaire justificatif de notre opinion.

(4) Le Plat, *Marbres antiques de Dresde*, pl. LXXX. — Becker, *Augusteum*, pl. XCV. — *Engravings and etchings of the principal statues in the collection of Henry Blundell*, pl. XLII. — *Reale galleria di Firenze*, sér. IV, t. II, pl. LXI. — Clarac, *Musée de sculpture*, pl. DCLXVII, n° 1545 A; pl. DCLXX, n° 1550; pl. DCLXXI, n° 1736; pl. DCLXXII, n° 1735 et 1735 A.

(5) *Pitture d'Ercolano*, t. I, pl. XVII. — Famin, *Cabinet secret de Naples*, pl. XXVIII et XXVII.

## décis (1), Atys l'émasculé (2), Midas, dans la légende

(1) Les poètes grecs donnent à Dionysus les épithètes de *θηλυφρων* (Brunck, *Analect.* t. II, p. 517), *ἀεροφοῖμος* (*ibid.*), *ἀεροφίτων* (Nonn. *Dionysiac.* XII, v. 524); le cothurne indique, dit-on, son caractère efféminé (Schol. ad Aristoph. *Ran.* v. 17). Lucien l'appelle à demi homme (*Dialog. deor.* XXIII); mais il faut surtout lire les vers où Aristophane (*Thesmophoriaz.* v. 134 et suiv.); faisant parler Eschyle, exprime la même idée aussi crûment que possible. Les témoignages antiques sont donc pleinement d'accord avec les remarques des érudits modernes sur l'origine de l'aspect ambigu donné dans les monuments de l'art à ce dieu, que M. Guignaut (*Religions de l'antiquité*, p. 933) a si bien défini comme « la personnification » mâle du principe féminin. » (Voy. surtout J. J. Ampère, *l'Histoire romaine à Rome*, t. III, p. 328).

Les hymnes orphiques donnent formellement à Bacchus l'épithète d'*ἀρσενόθης* (Orph. *Hymn.* XLIV, v. 4). Hesychius dit : *Διονύς, ὁ γυναικίας καὶ παρὰθης*. Clément d'Alexandrie (*Protrept.* II, p. 23, ed. Potter) signale à Sicyone l'adoration d'un Dionysus *χοιροφάλης*, ou à sexe féminin. Une précieuse figurine de bronze publiée par mon père (*Nouvelle galerie mythologique*, p. 53), laquelle, après avoir fait partie de la collection de M. le comte Turpin de Crissé, est maintenant au Musée d'Angers, représente Bacchus Pogon, enveloppé d'un manteau que décorent à la hauteur de la poitrine trois rangs de mamelles féminines. Bacchus Pogon en habits de femme se rencontre, du reste, dans un bas-relief publié par Visconti (*Musen Pio-Clementino*, t. V, pl. VIII). Il faut enfin nous souvenir de la belle statue du Vatican qui retrace l'image de Dionysus jeune, vêtu comme une des Ménades de son thiasé (Visconti, *Museo Pio-Clementino*, t. VII, pl. II). Ce déguisement du dieu est indiqué par Sénèque le tragique (*OEdip.* v. 420).

(2) Ovid. *Metam.* X, v. 104 et suiv.; *Fast.* IV, v. 223 et suiv. — Serv. ad Virg. *Æneid.* IX, v. 116. — Arnob. *Adv. gent.* V, 4.

Atys est appelé *ἡμίθης* par Anacréon (*Od.* XIII, v. 2). Il est représenté positivement comme androgyne, avec des seins de femme, dans une statue découverte à Hypate, qui est maintenant à Athènes dans la collection de M. Comnós, professeur à l'École militaire, et dont un très-mauvais dessin a été publié par M. Pittakys (*Ἐφημερίς ἀρχαιολογική*, avril-mai 1839, II). Nous croyons reconnaître le même caractère dans un buste conservé à Brescia (*Museo Bresciano*, pl. XLII).

Atys ne diffère essentiellement pas de l'hermaphrodite Agdestis, dont il n'est qu'une forme juvénile. Les noms de ces deux personnages sont identiques; Atys paraît n'avoir été que la forme lydienne du nom qui était en phrygien Agdestis, de même que Midas correspondait en lydien au Mygdon des Phrygiens. (Voy. Gosch, *De arianæ linguae gentisque armeniacae indole*, p. 21. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 97.) Dans la légende la plus ordinaire (Pausan. VII, 17, 5. — Strab. X, p. 469. — Arnob. *Adv. gent.* V, 5) Agdestis est le père d'Atys, et en même temps on le dit produit directement par la semence de Jupiter répandue sur le mont Agdus. Nous avons dit quelques mots tout à l'heure de ces générations ex-



conservée par Athénée (1), où il a le costume et les occupations d'une femme, Adonis, que Ptolémée Héphestion dit positivement hermaphrodite (2), Leucippus, fils d'OEnomaüs, amoureux de Daphné et qui se déguise en femme pour la tromper (3), Thésée, à son arrivée à Athènes (4) et dans la passion contre nature qu'il inspire à Minos (5), Achille sous son déguisement féminin dans l'île de Scyros (6), Ju-

clusivement paternelles et nous avons cherché à en préciser le sens. Ainsi la religion phrygienne nous offre trois degrés successifs d'émanations ou de générations divines, toutes trois identiques entre elles et se manifestant dans des êtres androgynes.

On doit rapprocher d'Atys et d'Agdestis un autre personnage phrygien, Adagoüs, dont Hesychius dit : Ἀδαγοῦς, θεὸς τις παρὰ Φρυγῶν ἐρμαφρόδιτος. *Atagus* ou Ἀττηγος signifiait « bouc » chez les Phrygiens et les Ioniens (Timoth. *ap.* Arnob. *Adv. gent.* V, 6. — Eustath. *ad* Homer. *Odyss.* I, p. 1625). Atys est nourri du lait d'un bouc (Pausan. VII, 17, 5, Arnob. *Adv. gent.* V, 6), et cette circonstance le met encore en rapport avec la conception de l'être androgyne, exprimée ici par un phénomène tératologique qui se présente quelquefois dans la nature. Aristote (*Hist. anim.* III, 16, 4) cite en effet l'exemple d'un bouc qui eut du lait comme une chèvre, et on a vu le même fait se reproduire, il y a trois ans, à la ménagerie du Muséum d'histoire naturelle de Paris.

(1) XII, p. 516.

(2) Ptol. Hephæst. p. 33, ed. Roulez. — Cf. De Witte, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 528.

Adonis est appelé κούρη καὶ κόρος par les Orphiques (Orph. *Hymn.* LVI, v. 4). Philostephanus (*ap.* Prob. *ad* Virg. *Eclog.* X, v. 18) le fait produire par Jupiter sans le concours d'une femme.

(3) Pausan. VIII, 20, 2.

(4) Pausan. I, 19, 1.

Ce Thésée adolescent, semblable à une jeune fille, a été fort ingénieusement reconnu par M. de Clarac (*Musée de sculpture*, t. IV, p. 70) dans une statue de la collection Townley, aujourd'hui au Musée Britannique, longtemps désignée comme Vénus Archytis (*Specimens of ancient sculpture selected from different collections in Great Britain by the Society of Dilettanti*, t. I, pl. LVIII. — Taylor Combe, *Marbles of the British Museum*, t. II, pl. XXXVII. — *The British Museum. Townley gallery*, p. 253. — Clarac, *Musée de sculpture*, pl. DXCI, n° 1286).

(5) Athen. XIII, p. 691.

(6) Apollodor. III, 13, 8. — Hygin. *Fab.* 96. — Stat. *Achilleid* II, v. 200 et suiv.

piter lui-même quand il prend les traits de Diane pour séduire Callisto (1), tous les dieux enfin ou les héros dont les formes se rapprochent du sexe le plus délicat, ou qui empruntent l'apparence de ce sexe pour cacher leurs desseins amoureux. En regard de ces personnages il faut mettre les jeunes filles qui se déguisent en éphèbes, et qui en forment l'exacte contre-partie, Leucippé (2) (la rencontre de ce nom est remarquable), Procris la chasseresse, épouse de Céphale (3), la sœur de Narcisse (4) qui, suivant une tradition béotienne, s'habillait comme son frère et l'accompagnait à la chasse (5).

Si maintenant du cycle des héroïnes nous passons dans l'Olympe, nous ne pouvons guère nous empêcher de reconnaître le même caractère dans les déesses viriles et farouches, ennemies de l'amour, armées et guerrières comme Athéné, que les hymnes orphiques (6) qualifient positivement d'androgynes, ou chasseresses comme Artémis (7). Dans les récits

(1) Apollodor. III, 8, 2. — Ovid. *Metam.* II, v. 425. — Serv. ad Virg. *Aeneid.* I, v. 748. — Hygin. *Poet. astron.* II. 1. — Eratosth. *Cataster.* 1.

(2) Hygin. *Fab.* 190.

(3) Hygin. *Fab.* 189.

(4) Narcisse lui-même peut être considéré comme tenant de la nature de l'hermaphrodite. Un être qui réunit les deux sexes peut seul devenir amoureux de lui-même. Voy. Ch. Lenormant, *Ann. de l'Inst. arch.* t. VI, p. 262, note 4.

(5) Pausan. IX, 31, 5.

(6) *Hymn.* XXXII, v. 10 : Ἄρσην μὲν καὶ θεῆλος ἔφυς.

Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, p. 180.

(7) Si Apollon est surnommé Πριαπίος, Artémis était adorée dans le Pont sous le titre de Πριαπίνη (Plutarch. *Lucull.* 13. — Cf. De Witte, *Rev. numism.* nouv. sér. 1864, p. 30), qui la désigne très-manifestement comme androgyne. C'est sans doute cette Artémis Priapiné que représente un tétradrachme d'argent de Démétrius II, roi de Syrie, au revers duquel on voit un simulacre de Diane barbue et environnée de phallus (Frœlich, *Ann. reg. Syr.* pl. X, n° 25. — Duane, *Coins of the Seleucidae*, pl. XLV, n° 1. — Mionnet,

d'Hygin (1), Niobé parle avec dédain de Diane et d'Apollon, *quod illa cincta viri cultu esset, et Apollo vestem deorsum, atque crinitus* (2). Nous n'avons pas besoin de faire remarquer quels rapports ont avec Diane et Apollon tous les mythes que nous venons de rappeler et où il est question de Leucippé, de Daphné, de chasse, etc. Une grande partie des traditions mythologiques de la Grèce, celles qui se rapportent aux êtres alternativement hommes et femmes (3), tels que

---

*Descr. de méd. ant.* t. V, p. 58, n° 500; *Suppl.* t. VIII, p. 44, n° 232. — Richter, *Ueber die Attrib. der Venus*, p. 15. — *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, pl. D).

Les Lacédémoniens adoraient Artémis *Orthia* (Pausan. III, 16, 5 et 6. — Clem. Alex. *Protrept.* III, p. 35, ed. Potter), et ce nom implique l'emploi du même symbole. Il faut consulter, en effet, sur le sens du mot ὀρθός ce qu'a dit M. Böckh, *Expl. ad Pindar.* p. 335.

En Lydie on rencontre Artémis *Κολοίνη* (Strab. XIII, p. 626) et en Attique Artémis *Κολωνίς* (Pausan. I, 31, 3), dont l'appellation doit se rattacher à la même origine et avoir la même signification que celle d'Aphrodite Colias.

(1) *Fab.* 9.

(2) De toutes les représentations connues d'Apollon, celles où le caractère ambigu du fils de Latone est le plus clairement marqué sont l'Apolline de Florence (Fr. Piranesi, *Statue*, pl. XII. — R. Morghen, *Principii del disegno*, pl. XII-XVII. — De Clarac, *Musée de sculpture*, pl. CCCCLXXVII, d° 912 C), et l'admirable bronze de Payne-Knight, actuellement au Musée Britannique (*Specimens of ancient sculpture by the Society of Dilettanti*, t. I, pl. XLIII et XLIV). L'androgynisme des formes données dans ce dernier monument au jeune dieu vainqueur de Python a déjà frappé les éditeurs anglais.

(3) C'était aussi le cas du Mercure décrit par Albricus (*De deor. imag.* 6) : *De viro in foeminam et de foemina in masculum se mutabat, quum volebat : et ideo pingebatur cum utroque sexu : ideoque et lanceam pro virili, et colum pro muliebri sexu tribuerunt.* Les serpents entrelacés autour du caducée d'Hermès sont un emblème évident de l'être androgyne. On en a la preuve par le récit que fait Apollodore (III, 6, 7), d'après Hésiode, sur les métamorphoses successives de Tirésias : Ἡσίδοος δὲ φησιν, ὅτι θεασάμενος περὶ Κυλλήνην ὄφεις συνουσιάζοντας, καὶ τούτους τρώσας ἐγένετο ἐξ ἀνδρὸς γυνή. πάλιν δὲ τοὺς αὐτοὺς ὄφεις παρατηρήσας συνουσιάζοντας, ἐγένετο ἀνήρ.

Si nous donnions ici un travail complet sur l'hermaphroditisme en Grèce, nous devrions citer à ce sujet toute l'analyse, donnée par Eustathe (*ad Homer. Odys.* Ω, p. 1965), du poème que Sostrate avait composé sur Tirésias. Du reste, les serpents de Tirésias, identiques à ceux du caducée de Mercure,

Cénée (1), Tirésias (2), Siprœtus (3), Iphis (4) et un autre Leucippus (5); les récits, moitié fabuleux, moitié historiques qu'on faisait à Gynécopolis de Phénicie (6), à Byzance (7), à Tégée (8), et même à Argos (9), sur la valeur des femmes, le caractère particulier des fêtes qu'on célébrait en mémoire de ces événements (10); les fêtes analogues en l'honneur de la lune (11), considérée comme essentiellement douée des attributs des deux sexes (12); tout cela forme autant d'éléments du

rappellent Périphas, le plus ancien roi de l'Attique (comme l'Hermès ithyphallique des Pélasges en est le plus ancien dieu — Herodot. II, 51), surpris dans les bras de sa femme par Jupiter (Antonin. Liberal. 6), et mieux encore Cadmus (si voisin de Mercure — Ottfr. Müller, *Orchomen.* p. 455 et suiv.) et Harmonie (le féminin d'Hermès) changés en serpents dans leur vieillesse (Apollodor. III, 5, 4. — Hygin. *Fab.* 6. — Ovid. *Metam.* III, 98).

(1) Ovid. *Metam.* XII, v. 172-209. — Plutarch. *De abs. stoïc. opin.* 1. — Pindar. *fragm.* p. 637, ed. Bœckh.

(2) Apollodor. III, 6, 7. — Hygin. *Fab.* 75. — Ovid. *Metam.* III, v. 320 et suiv. — Tzet. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 682. — Cf. Ottfr. Müller, *Orchomen.* p. 224.

(3) Antonin. Liberal. 17.

(4) Ovid. *Metam.* IX, v. 665-796. — Lactant. Placid. *Narrat.* IX, 10.

(5) Antonin. Liberal. 17.

(6) Steph. Byz. v<sup>o</sup> Γυναικόπολις.

(7) Hesych. Miles. *Origin. Constantinop.* 18.

(8) Pausan. VIII, 48, 3.

(9) Pausan. II, 20, 7. — Polyæn. *Stratagem.* VIII, 33. — Plutarch. *Lacon. apophthegm.* p. 223; *De virtut. mulier.* p. 245. — Herodot. VI, 77.

(10) Polyæn. *Stratagem.* VIII, 33 : Τοῦτο τὸ στρατάγημα τῶν γυναικῶν μέχρι νῦν Ἀργεῖοι τιμῶσι νομηνία Ἐρμαίου μηνός, τὰς μὲν γυναῖκας ἀνδρείοις χιτῶσι καὶ χλαμύσι. τοὺς δὲ ἀνδρας πέπλοις γυναικεῖοις ἀμφιεννύντες. — Plutarch. *De virtut. mulier.* loc. cit. : Τὴν δὲ μάχην οἱ μὲν ἐδόδοι λέγουσιν Ἰσταμένου μηνός, οἱ δὲ νομηνία τοῦ νῦν μὲν τετάρτου, πάλαι δὲ Ἐρμαίου παρ' Ἀργεῖοις, καθ' ἣν μέχρι νῦν τὰ ὕβριστικὰ τελοῦσι, γυναῖκας μὲν ἀνδρείοις χιτῶσι καὶ χλαμύσιν, ἀνδρας δὲ πέπλοις γυναικῶν καὶ καλύπτραις ἀμφιεννύντες.

(11) Macrob. *Saturn.* III, 8 : *Philochorus quoque in Attide eamdem (Venerem) affirmat esse Lunam; et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili; quod eadem et mas aestimatur et foemina.* — Cf. Spartian. *Caracall.* 7.

(12) Plat. *Conviv.* p. 190. — Orph. *Hymn.* IX, v. 4. — Cf. Macrob. *Saturn.* III, 8.

Chez les Grecs, la Lune est adorée comme une divinité féminine, Séléné,

culte de l'être androgyne en Grèce, éléments qui nous offrent un champ trop vaste, nous le répétons encore, pour que nous songions à en aborder ici l'examen, et qu'il suffît d'avoir indiqué pour éveiller l'attention du lecteur (1).

chez les populations indigènes de l'Asie Mineure comme un dieu mâle, Mén. Sin, le dieu lunaire des Assyriens (Herodian. IV, 13. — Spartian. *Caracall.* 6. — Ammian. Marcell. XXIII, 3, 1), dont M. Oppert a reconnu le nom dans les inscriptions cunéiformes de Babylone et de Ninive (il entre comme radical dans les noms propres *Senacherib*, « Sin a augmenté les frères, » et *Senabalat*, « Sin a augmenté la semence »), auquel on sacrifiait un taureau le 6 du mois de Nisan (Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. II, p. 23, 37, 156, 328) et dont le culte se conserva fort tard à Harrân, était tenu pour un être hermaphrodite (Chwolsohn, *Die Ssabier*, t. II, p. 183. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 127). Dans les bas-reliefs votifs des rochers de Philippes en Macédoine (Heuzey, *Mission archéologique de Macédoine*, pl. IV) les figures d'Artémis-Lune et de Mén s'échangent comme deux aspects d'une même divinité, qui était peut-être la Bendis thrace (Voy. plus haut, p. 160). L'inscription n° 76 de notre premier chapitre associe les cultes de Mén et de Bendis dans les noms propres de deux personnages originaires d'une même localité de la Thrace.

L'art grec donne, du reste, pour monture à Séléné le mulet (Pausan. V, 11, 3. — Cf. Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 340, 2. — Panofka, *Musée Blacas*, p. 51), animal essentiellement priapique (Creuzer, *Symbolik*, I. VII, ch. II, § VI; t. III, p. 152 de la traduction de M. Guigniaut), qui la caractérise comme un véritable Artémis *Orthia*. (Voy. De Witte, *Rev. numism.* nouv. sér. 1864, p. 31.) Le cheval remplace souvent le mulet comme monture de la Lune (Panofka, *Musée Blacas*, p. 50 et 52. — *Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. II, pl. XXXI et XXXII. — Gerhard *Lichtgottheiten*, pl. II. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. CXII. — *Compte-rendu de la Commission d'archéologie de Saint-Petersbourg pour 1860*, pl. III, n° 3. — Streber, *Numismata nonnulla graeca ex Museo regis Barariae*, pl. II, n° 1 et 3). On doit alors se souvenir d'Artémis Ἰπποσία (Pindar. *Olymp.* III, v. 27) ou Ἰππιχή (Schol. ad Pindar. *Pyth.* II, v. 16). *Hyperippé*, la même qu'Astérodia ou Séléné, est dans certains mythes l'épouse d'Endymion et donne naissance à cinquante filles (Pausan. V. 1, 3 et 4), évidemment les cinquante semaines de l'année. Enfin Proserpine reçoit le surnom de Λεύκιππος (Schol. ad Pindar. *Olymp.* VI, v. 156. — Cf. Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, t. I, p. 45 et 61), et ceci nous ramène aux appellations de Leucippus et de Leucippé, que nous venons de voir spécialement affectées à des personnages héroïques d'un caractère androgyne.

(1) Une précieuse peinture, découverte en 1836 à Pompéi dans la maison

## L'idée de cette réunion des deux sexes dans un même être, dont nous venons d'entrevoir l'importance

qu'on appelle *Casa dei capitelli colorati* (Zahn, *Ornamente und Gemälde von Pompeji*, t. II, pl. XIII. — *Archæologische Zeitung*, t. I, pl. V, n° 1), représente Hermaphrodite à sa toilette, assis sur une cliné, tandis que deux esclaves le parent de bijoux, dont un est l'ornement même que tous les vases peints montrent croisé sur la poitrine de l'Eros hermaphrodite des mystères de la grande Grèce. A côté du gracieux personnage représenté nu, qui réunit en lui les charmes et la beauté des deux sexes, on voit debout un autre androgyne, celui-ci barbu, avec les vêtements et la coiffure d'une femme, - tenant à la main le miroir, attribut ordinaire et caractéristique d'Aphrodite. Panofka (*Archæologische Zeitung*, t. I, p. 86 et suiv.) a reconnu dans cette peinture la réunion des deux types sous lesquels l'hermaphrodite divin se présente dans les religions antiques, et a ingénieusement rapproché la figure de l'androgyne debout de la *Venus barbata* de Chypre. Mais il n'est point parvenu à préciser le mythe qui pouvait avoir servi de thème à l'auteur de la composition. Serons-nous plus heureux que lui ? En tous cas nous allons le tenter.

Une circonstance nous frappe d'abord et nous servira de point de départ, c'est le parallélisme exact de ce tableau avec celui qui en forme le pendant (*Archæologische Zeitung*, t. I, pl. V, n° 2). Il représente Adonis blessé entre les bras de Vénus : Adonis y a exactement la même pose que l'hermaphrodite nu ; quant à Vénus, elle est à la même place que l'androgyne barbu, et les deux figures dans l'ensemble de leurs lignes, reproduisent une silhouette fort peu différente. Un tel parallélisme de composition doit nécessairement correspondre à un parallélisme dans les sujets. En conséquence il faut supposer que, dans la pensée du peintre, les deux androgynes qu'il a réunis ensemble, se trouvaient l'un avec l'autre dans un rapport amoureux, analogue à celui d'Adonis et de Vénus. C'est ce qu'indique encore la petite figure d'Eros placée entre eux deux et versant, comme l'amour d'une autre peinture de Pompéi où est représenté Narcisse (*Museo Borbonico*, t. VII, pl. IX), de l'eau dans un bassin de bronze, acte où Panofka a ingénieusement signalé une allusion à la fontaine Salmacis, dans laquelle a lieu la métamorphose d'Hermaphrodite. Parmi tous les récits mythologiques de l'antiquité, il n'en est qu'un seul qui établisse des relations d'amour entre deux êtres androgynes, c'est celui de la passion furieuse qui saisit Agdestis pour son fils Atys (*Pausan.* VII, 17, 5. — *Arnob. Adv. gent.* V. 6). Aussi est-ce ce mythe que nous reconnaissons dans la peinture de Pompéi. Ceci ne porte, du reste, aucune atteinte aux observations de Panofka sur la ressemblance du personnage que nous proposons d'appeler Agdestis avec la *Venus barbata* de Chypre. Agdestis, qui remplace absolument la Mère des dieux comme disputant à Nana l'amour d'Atys, dans le récit de Pausanias, est formellement identifié par plusieurs auteurs avec cette divinité (*Strab.* X, p. 469 ; XII, p. 567. — *Hesych.* v° Ἀγδῆστις). Les analogies de la grande déesse de la

religieuse chez les Grecs, était-elle étrangère à la conception des divinités éleusiniennes? Nous ne le croyons

Phrygie avec l'Astarté phénicienne sont incontestables (Hesych. v° Κούρηλῃ. — Phot. v° Κόρηος. — Apul. *Metam.* X, 1, 5. — Cf. Vœlcker, *Ueber Spuren ausländischer Götterkulte bei Homer*, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, 2<sup>e</sup> sér. t. 1, p. 201 et suiv. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 115), et Panofka a déjà remarqué (*Terracotten des Königl. Museums zu Berlin*, p. 91) que Cybèle-Agdestis, c'est-à-dire Cybèle se manifestant sous une forme androgyne, est absolument semblable à la Vénus barbe d'Amathonte et de Paphos.

Ainsi, les peintures de la *Casa dei capitelli colorati* mettent en pendant Adonis au moment où il est enlevé des bras de Vénus pour passer dans ceux de la stérile Proserpine (Orph. Hymn. LVI. — Bion, *Idyll.* I, v. 54. — Apollodor. III, 14, 4. — Lucian. *Dialog. deor.* XI, 1. — Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 29, ed. Potter. — Alciphr. I *Epist.* 39. — Schol. ad Theocrit. *Idyll.* III, v. 48. — Hygin. *Fab.* 251; *Poët. astron.* II, 7. — Cornut. *De nat. deor.* 28. — Macrobian. *Saturn.* I, 21. — S. Justin. martyr, *Apolog.* I, 25. — Procop. in Esai. XVIII, p. 258, éd. de Paris, 1580. — S. Cyrill. Alex. in Esai. t. II, p. 275, ed. Aubert), et l'amour de l'hermaphrodite complet et générateur, Agdestis, pour l'hermaphrodite stérile, Atys. Adonis, nous l'avons vu plus haut, est également susceptible d'être considéré comme un être androgyne. Mais les deux sujets placés en regard l'un de l'autre se montrent à nous dans un rapport encore plus étroit, lorsque nous nous souvenons qu'Adonis, comme Atys, passe quelquefois du rôle actif au rôle passif, et qu'au lieu de Proserpine, ce sont dans certains récits des dieux mâles qui le disputent à l'amour de Vénus, Dionysus (Phanocl. ap. Plutarch. *Sympos.* IV, 5. — Cf. Athen. X, p. 456), Zeus (Schol. ad Theocrit. *Idyll.* XV, v. 86), Apollon (Ptol. Hephæst. p. 33, ed. Roulez) ou Hercule (Ptol. Hephæst. p. 15, ed. Roulez). L'amour rival de celui de l'Aphrodite céleste, dans l'histoire d'Adonis, a toujours une signification funèbre (voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 532-540); aussi dit-on que le sanglier qui tua le fils de Cinyras était un dieu déguisé, soit Apollon (Ptol. Hephæst. p. 33, ed. Roulez), soit Arès (Apollodor. III, 14, 4. — Serv. ad. Virg. *Eclog.* X, v. 18. — Schol. ad Homer. *Iliad.* E, v. 385, ed. Bekker. — Eustath. ad Homer. *Iliad.* E, p. 561). Le premier de ces dieux, nous venons de le voir, est donné formellement comme l'éraste d'Adonis; dans la trentième idylle de Théocrite, le sanglier, amené à Vénus, lui dit qu'il n'a blessé le jeune héros que par mégarde, qu'il a été saisi d'amour à la vue de sa beauté et qu'il a voulu déposer un baiser sur sa cuisse. L'amour d'Agdestis pour Atys a le même caractère. Si, dans la légende la plus habituelle, c'est Cybèle qui, rivale de la fille du fleuve Sangarius et voyant qu'Atys va l'épouser, jette le jeune berger phrygien dans le délire furieux qui produit sa castration volontaire et sa mort, déguisée sous les traits d'une métamorphose en pin; dans les récits de Pausanias (VII, 17, 5) et d'Arnohe (*Adv. gent.* VII, 7) c'est

pas. Et d'abord, est-ce sans intention que sur les médailles d'Agrigente, avec le même type au revers, la tête d'Apollon s'échange avec celle de Proserpine (1)? Ne faut-il pas y voir avec mon père (2) une indication détournée du caractère ambigu de la déesse enlevée par le Jupiter infernal? Nous venons de faire remarquer que les déesses stériles et farouches n'étaient que des formes adoucies de l'hermaphrodite divin. Or la série des enlèvements et des générations divines dans les traditions éleusiniennes se termine toujours par une union stérile et funèbre. Dans la légende extérieure c'est l'hymen de Coré avec Hadès, d'où ne naît aucun enfant, et qui se relie à l'hymen d'Hermès et d'Aphrodite, source de l'idée de l'hermaphrodite, par la vieille tradition pélasgique d'après laquelle l'Hermès

---

Agdestis qui devient la cause de tous ces événements, et Pausanias cite même une autre version, d'après laquelle Atys aurait été tué par un sanglier qu'aurait envoyé Jupiter, ne pouvant pas se faire aimer de lui.

Le mythe d'Agdestis et d'Atys est une de ces légendes, fréquentes dans les religions asiatiques, où sont exprimées, sous une forme manifeste et sans voile, des idées religieuses que chez les Grecs, qui les possédaient également dans le fond de leurs sanctuaires, un sentiment moral plus élevé et un goût plus pur ne permettaient pas d'articuler formellement, mais seulement d'indiquer d'une manière détournée. A ce titre le mythe phrygien est du plus haut intérêt. Il importe pour nous de résumer et de bien établir les propositions qui y sont contenues expressément et d'une manière formelle, car ce sont les mêmes que nous croyons retrouver, cachées sous un voile plus épais, dans une partie des mythes éleusiniens :

1° Les deux personnages divins entre lesquels s'éveille l'amour sont dans le rapport de père à fils ;

2° Ils sont semblables et s'identifient même l'un à l'autre ; on peut donc se les représenter tantôt comme distincts, tantôt comme confondus ;

3° L'un et l'autre sont hermaphrodites ;

4° Leur amour est essentiellement stérile ;

5° Il a un caractère funèbre et peut se changer en dispute et en mort.

(1) Torremuzza, *Siciliae veteres nummi*, pl. VII, n°s 8, 9, 10, et 15 ; pl. VIII, n°s 2, 3 et 4.

(2) *Nouvelle galerie mythologique*, p. 36.



ithyphallique aurait fait une tentative impuissante et stérile de violence sur la vierge fille de Déméter (1). Dans les récits plus mystérieux de l'intérieur de l'Anactoron, où l'inceste du Zeus infernal et de Coré donne naissance à Iacchus ou Zagreus, c'est l'union de ce fils avec sa mère, exprimée par celles de Coros et Cora aux Lénées d'Athènes (2), de Dionysus et de Coré aux Anthestéries de la même ville, de Liber et de Libera en Italie, de Dionysus et de Sémélé enfin dans les traditions de Lerne. La représentation de la *pannychis* sacrée d'Éleusis figurait en se terminant cette dernière union stérile (3), lorsque l'hiérophante et l'hiérophantide se glissaient sous le *pastos* mystique (4), car l'hiérophante s'était d'avance, au moyen de la ciguë, rendu incapable de tout acte de génération et réduit pour ainsi dire à l'état d'eunuque, εὐνουχισμένος, selon l'énergique expression d'Origène (5). Mon père a déjà fait remarquer une trace de cette idée de l'androgynie dans la formule solennelle et compréhensive, ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμὼ Βριμὸν (6), qui devait se rapporter à cette partie du spectacle mystique et qui résumait en un seul groupe, de la mère et du fils, toutes les évolutions des émanations divines placées auparavant sous les yeux des initiés. En effet cette formule, transportant le titre de

---

(1) Cic. *De nat. deor.* III, 22. — Arnob. *Adv. gent.* IV, 14. — Tzetz. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 698 et 1176,

(2) Voy. Creuzer, *Symbolik*, I. VII, chap. IV; t. III, p. 260 de la traduction de M. Guigniaut.

(3) Voy. Ch. Lenormant, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXIV, part. I, p. 442.

(4) Aster. *Encom. in Sanct. Mart.* dans la *Biblioth. Patr. auct.* t. II, p. 193.

(5) *Philosophumen.* V, 8. — Cf. Serv. *ad Virg. Æneid.* VI, v. 661. — Schol. *ad Pers. Satyr.* V, v. 145.

(6) Origen. *Philosophumen.* V, 8.

mère de Dionysus de Coré à Brimo (1), qui n'est autre que Déo, mère de Coré (2), établit un rapport étroit entre le fils et la fille nés des deux incestés successifs du Zeus infernal, et les confond dans un seul et même personnage.

Nous achèverons de nous éclairer à ce sujet si nous jetons maintenant les yeux sur une belle statue du Musée de Stockholm (3). Elle représente un hermaprodite debout, vêtu d'une robe de femme, qu'il relève à la façon de la Baubo éleusinienne (4) pour faire voir dans la partie inférieure de son corps les

---

(1) Remarquons que cette épithète de *Brimo* est aussi donnée à Coré lorsqu'il s'agit de l'entreprise d'Hermès sur sa chasteté, si voisine de l'union de Mercure et de Vénus qui donne lieu à la naissance d'Hermaphrodite. Tzet. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 698 et 1176.

(2) Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 15, ed. Potter.—Arnob. *Adv. gent.* V, 20.

(3) Clarac, *Musée de sculpture*, pl. DCLVIII, n° 1554 A.

(4) Le même geste caractérise toute une importante série de statues d'Hermaphrodite : Clarac, *Musée de sculpture*, pl. DCLXVII, n° 1549 A ; pl. DCLXX, n°s 1548 et 1549.

A l'occasion de ce geste, et bien que la citation soit ici étrangère au sujet, on nous permettra d'ajouter en passant quelques mots qui complètent les rapprochements faits aux p. 272 et 273, par un témoignage de Plutarque, que nous avons eu plus haut le tort de négliger.

Le sophiste de Chéronée raconte (*De virt. mul.* p. 18, ed. Reiske) que Bellérophon, n'ayant pas reçu d'Iobatès la récompense qui lui avait été promise pour le meurtre de la Chimère, demanda à Neptune de le venger. Le dieu envoya alors une inondation qui submergea la plus grande partie de la Lycie. Le flot montait, montait toujours sans que rien pût l'arrêter, lorsque les femmes eurent l'idée de se présenter au devant en retroussant leurs tuniques, *ἐναυσιπρόκειναι τοὺς χιτῶνας* : la mer se retira aussitôt.

On voit quelle précieuse et complète confirmation reçoivent d'une pareille légende nos commentaires sur le geste de la Baubo éleusinienne et des femmes de Bubastis. Le dieu infernal et terrible qui réside dans les eaux ravage la Lycie ; les femmes se dévouent alors, elles viennent s'offrir elles-mêmes à son action et comme se prostituer à lui ; ce sacrifice suffit pour faire tomber son courroux. Dans le récit de Plutarque les femmes lyciennes, dans un moment de danger public, font ensemble ce que fait individuellement la jeune fille qui, au moment de son mariage, offre sa virginité au dieu caché dans le fleuve ou dans la source.

signes non équivoques de la virilité, contrastant avec ses mamelles gonflées comme celles d'une jeune fille,

ἵστατο δ' Ἑρμαφρόδιτος ἐπήρατος, οὐθ' ὄλος ἀνὴρ

Οὔτε γυνή. . . . .

Μαζοὺς μὲν σφριγώνοντας ἐδείκνυσεν, οἳά τε κόρη·

Σχῆμα δὲ πᾶσιν ἔφαινε φυτοσπόρον ἄρσενος αἰδοῦς (1).

Sur sa tête est placé un calathus rempli de fruits, qui rappelle immédiatement à l'esprit celui que porte de même la statue colossale d'Éleusis conservée à Cambridge (2), que nous appellerions assez volontiers Brimo et qui réunit les attributs de Déméter, de Coré et d'Athéné (3). Le gorgonium qui décore la poitrine de cette dernière figure se rattache par deux côtés à des êtres androgynes, car il est un symbole essentiellement lunaire (4), et en même temps il appartient à Minerve, chez laquelle nous avons déjà signalé ce caractère. Au reste, Artémis et Athéné, deux déesses qui cachent leur nature ambiguë sous des habitudes viriles, figurent parmi les compagnes de Coré, dont elles sont comme des dédoublements, lorsque la fille de Déméter est enlevée par Aïdoneus (5). Guidés par ces rappo-

(1) Christodor. *ap.* Brunck, *Analect.* t. II, p. 460. — Anthol. Palat. II, v. 102-106.

(2) Spon, *Voyage*, t. II, pl. à la p. 216. — Clarke, *Greek marbles dep. in the public library of Cambridge*, pl. IV. — Mus. Worsley. t. I, p. 95. — Gerhard, *Antike Bildwerke*, pl. CCCVI, n<sup>os</sup> 4 et 5.

(3) Voy. Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 87.

(4) Voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 582. — Panofka, *Musée Blacas*, p. 33. — Gerhard, *Mémoires de l'Acad. de Berlin* pour 1849, p. 481, note 46.

(5) Homer. *Hymn. in Cer.* v. 424. — Diod. Sic. V, 3. — Orph. *Argonaut.* v. 1195 et suiv. — Claudian. *De rapt. Proserp.* I, v. 227. — Cf. Welcker, *Raub der Cora*, dans le *Zeitschrift für alte Kunst*, t. I, p. 25 et suiv., p. 71 et suiv.; *Ann. de l'Inst. arch.* t. V, p. 146. — Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1090 et suiv.

chements, nous n'hésitons pas à reconnaître dans la statue de Stockholm une Coré hermaphrodite, et l'existence de cette forme de la jeune déesse éleusinienne est confirmée par une autre précieuse statue de la collection Chablais (1), où l'androgyné à coiffure et vêtements de femme, dans la même attitude, tient couché sur son sein, comme une déesse *κουροτρόφος* (2), un enfant ailé que l'on ne peut hésiter à nommer Iacchus ; car jamais Éros n'est représenté ainsi comme un enfant de quelques jours seulement, et le fils de Coré et du Zeus infernal est quelquefois représenté, comme nous le verrons tout à l'heure, muni de l'attribut des ailes. La statue de la collection Chablais fait passer la Proserpine androgyné de la classe des hermaphrodites passifs et stériles à celle des hermaphrodites complets et féconds, et fournit un exemple de plus de l'identité de ces deux espèces d'êtres, qui au premier abord sembleraient fort différents.

Voilà pour Proserpine. Si maintenant nous reconnaissons dans Iacchus la même faculté d'être représenté comme un personnage androgyné, nous serons amenés par une pente nécessaire à reconnaître le fait

(1) Clarac, *Musée de sculpture*, pl. DCLXX, n° 1548.

Cf. le célèbre bas-relief du palais Colonna à Rome, où l'hermaphrodite portant Éros dans ses bras est représenté debout entre une image de Coré-Libera et un hermès ithyphallique de Dionysus barbu : Montfaucon, *Antiquité expliquée, Supplément*, t. I. pl. LXXXVIII. — Gerhard, *Antike Bildwerke*, pl. XLII ; *Ueber den Gott Eros*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1848, pl. II, n° 1.

(2) Dans l'hymne orphique à Déméter, où l'identification de la déesse mère et de la déesse fille est exprimée de la manière la plus formelle, elle est appelée

Ἐυτεχνε, παιδοφίλη, σεμνή, κουροτρόφε κόουρη.

Orph. *Hymn.* XXXIX, v. 13.

que mon père avait entrevu dans la formule mystique, Ἰερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμὼ Βριμὸν, c'est-à-dire que la distinction d'Iacchus et de Coré, de Liber et de Libera, de la fille du premier inceste de Zeus avec sa mère et du fils du second inceste du même dieu avec sa fille, n'est qu'apparente, et que, dans les doctrines voilées aux profanes dans le fond du sanctuaire, ces deux figures divines, unies déjà dans certaines fêtes religieuses, comme dans les Anthestéries d'Athènes et dans les mystères de l'Italie, par les liens extérieurs d'époux à épouse, devaient se confondre dans un même être réunissant en lui-même les attributs des deux sexes, leurs natures et leurs facultés.

Or un hymne orphique, dont plusieurs érudits ont déjà constaté la haute importance, caractérise formellement Iacchus comme androgyne :

Θεσμοφόρον καλέω ναρθηκοφόρον Διόνυσον,  
Σπέρμα πολύμνηστον, πολυώνυμον Εὐδουλῆος,  
Ἄγνήν τ' εὐτερόν τε Μίσην, ἄρρητον ἄνασσαν,  
Ἀρσενά καὶ Ὀῤῥλον, διφυῆ λύσειον Ἰακχον (1).

M. Gerhard (2) a reconnu, d'une manière qui nous paraît certaine, cet Iacchus hermaphrodite dans un bronze du Cabinet électoral de Cassel (3) et sur un vase de la collection de Tischbein (4). Nous y ajouterons une précieuse terre-cuite de la collection Northampton (5), où le jeune dieu est représenté exacte-

(1) Orph. Hymn. XLI, v. 1-4.

(2) *Antike Bildwerke*, p. 74, note 31.

(3) Gerhard, *Antike Bildwerke*, pl. CCCXIII, n° 4 et 5.

(4) Tischbein, t. III, pl. XXII. — Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. CCCXIII, n° 3.

(5) Clarac, *Musée de sculpture*, pl. DCLXVI, F, n° 1554 D.

ment sous les mêmes traits que dans la peinture du vase de Tischbein. L'hymne orphique place spécialement l'Iacchus aux deux natures dans le temple d'Éleusis,

Εἴτ' ἐν Ἐλευσίνος τέρπη ναῶν Δυόεντι,

et en même temps il fait ressortir son rapport avec Atys, le compagnon au sexe équivoque de la Mère des Dieux phrygienne,

Εἴτε καὶ ἐν Φρυγίᾳ σὺν Μητέρι μυστιπολεύεις.

C'est une question fort obscure encore que celle de savoir si les ressemblances entre les doctrines de la religion phrygienne et celles que l'on révélait aux initiés d'Éleusis dans les représentations de la *pannychis* sacrée, ressemblances signalées par Clément d'Alexandrie et par quelques autres auteurs, se rattachaient au fond premier des mystères des Grandes Déeses, ou bien si elles provenaient d'additions postérieures dues aux Orphiques. Nous reviendrons une autre fois sur cette question, qui pour le présent nous écarterait de notre sujet sans utilité sérieuse. Et en effet, lors même qu'il y aurait dans ces ressemblances une addition faite par les Orphiques aux vieux dogmes que les Eumolpides étaient chargés de conserver, elle avait été déjà introduite à la plus belle époque d'Athènes, qui fut aussi l'époque la plus florissante des mystères (1), et sur la

---

(1) Voy. les arguments sur lesquels mon père s'est appuyé pour établir que les données du passage de Clément d'Alexandrie relatif aux mystères d'Éleusis remontaient à Diagoras de Mélos. *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXIV, part. I, p. 394-410.

question spéciale qui nous occupe elle n'avait pu avoir d'autre résultat que de préciser et de développer un peu plus l'idée de l'être androgyne, qui se trouvait déjà, comme nous venons de le faire voir, dans la conception primitive du personnage de Coré ; car cette idée avait une importance capitale dans la religion de la Phrygie.

Nous ne devons pas négliger ici les rapports entre Iacchus et Éros (1), qui ont été déjà signalés par M. Gerhard (2). Au lieu de se manifester comme un dieu, Iacchus est quelquefois représenté comme un simple génie, *δαίμων* (3). C'est sous cette forme que M. Stephani (4) l'a reconnu, avec pleine raison, dans une figurine de terre-cuite, découverte à Kertch (5) et retraçant un génie ailé, couronné de lierre et muni des attributs de Bacchus (6). Une autre terre-cuite, provenant du même lieu (7), montre Iacchus sous les traits d'un enfant ailé, véritable Éros, assis sur les épaules

---

(1) C'est à ces rapports que devaient sans doute leur origine les hymnes de Pamphus en l'honneur d'Éros, que possédaient les Lycomides, et qui, d'après Pausanias, servaient dans certaines cérémonies d'Éleusis : Ὡλῆνος δὲ ὕστερον Πάμφως τε ἔπη καὶ Ὀρφεὺς ἐποίησαν· καὶ σπρισὶν ἀμφοτέροις πεποιημένα ἐστὶν εἰς Ἐρωτα, ἵνα ἐπὶ τοῖς θρωμένοις Λυκομίδαι καὶ ταῦτα ᾄδουσιν. Pausan. IX, 27, 2.

(2) *Ueber den Bilderkreis von Eleusis*, p. 283, note 73.

(3) Strab. X, p. 468. — Cf. Gerhard, *Ueber den Bilderkreis von Eleusis*, p. 281, note 62.

(4) *Compte rendu de la Commission archéologique de Saint-Pétersbourg pour 1859*, p. 42.

(5) *Antiquités du Bosphore Cimmérien*, pl. LXX, n° 1.

(6) Un incomparable bijou d'or, du plus beau style de l'époque des successeurs d'Alexandre, découvert auprès de Smyrne et possédé par M. Louis de Clercq, offre, au milieu d'un disque fortement bombé et décoré de rinceaux de pampres, la tête de haut-relief du même génie ailé, jeune, couronné de lierre et de pampres, que nous n'hésitons pas non plus à appeler sur ce monument Iacchus.

(7) *Antiquités du Bosphore Cimmérien*, pl. LXX a, n° 1

de Déméter et de Coré. A cette façon de concevoir le fils de Jupiter et de Proserpine doivent être rapportés les types d'une médaille de Callatia (1), portant au droit la tête de Coré Sotira, couronnée d'épis et accompagnée du flambeau, et au revers un Amour portant un flambeau et monté sur un lion. Le flambeau, donné au génie ailé de cette médaille, est celui que porte Dionysus naissant sur le vase célèbre où il reçoit le nom de ΔΙΟΣΦΟΣ, Διὸς φῶς (2); il caractérise le côté lumineux et stellaire du personnage d'Iacchus, appelé par Aristophane (3) φωσφόρος ἀστὴρ, et par Sophocle (4) χοραγὸς ἀστρων (5). Iacchus ailé conduit par une transition naturelle à l'Éros hermaphrodite (6) des mystères de la Grande Grèce, sur lequel on sait encore bien peu de choses, mais qui paraît se rattacher d'un côté au Dionysus mystique des Éleusinies et de l'autre, comme l'a déjà indiqué M. Gerhard (7), à l'Axiéros des mystères de Samothrace. Sauf les ailes, la représentation de l'Iacchus androgyne sur le vase de Tischbein et dans la terre-cuite de la collection Northampton est identique à celle de l'Éros hermaphrodite (8).

---

(1) Gerhard, *Antique Bildwerke*, pl. CCCXI, n° 24.

(2) Minervini, *Monumenti antichi inediti posseduti da Raffaele Barone*, pl. I.

Iacchus porte aussi la torche dans un curieux bas-relief, malheureusement fort mutilé, trouvé à Marousi dans l'Attique (l'ancien dème d'Athmonum) et représentant les divinités d'Eleusis. *Archæologische Zeitung*, 1852, pl. XXXVIII, n° 2.

(3) *Ran.* v. 343.

(4) *Antigon.* v. 1147.

(5) Voy. Welcker, *Griech. Götterlehre*, t. II, p. 566. — Gerhard, *Ueber den Bilderkreis von Eleusis*, p. 282, note 66.

(6) Alex. ap. Athen. XIII, p. 562. — Orph. *Hymn.* LVII, v. 4.

(7) *Ueber den Gott Eros*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1848, p. 14.

(8) Sur cette dernière représentation, bien connue de tous les archéo-



Si nous voulions compléter l'indication des traces de l'idée de l'androgyné divin dans les représentations empruntées aux traditions éleusiniennes, il faudrait nous arrêter quelque temps sur les peintures de vases (1) où Triptolème est figuré avec des traits tellement ambigus qu'ils tiennent des deux sexes (2), et sur l'association de Ganymède avec le fils de Céléus dans une de ces peintures (3). Panofka (4) a déjà signalé de précieux rapports entre Iacchus et Ganymède et a décrit un vase de la collection Santangelo à Naples comme représentant la substitution du fils de Coré au jeune Phrygien, aux côtés de Jupiter.

Mais il est temps de revenir à nos représentations d'Éros tenant le lièvre pris vivant à la chasse, ou de l'aigle de Zeus ravissant le même animal. Nous nous sommes moins éloigné de ce sujet que nous n'avons pu le paraître un instant, car les observations qui précèdent ont dû faire ressortir aux yeux du lecteur la véritable nature du personnage enlevé par le dieu et représenté tantôt comme une déesse ou une nymphe, tantôt comme un jeune homme. Le lièvre doit-il être considéré comme un symbole de l'être hermaphrodite? Les naturalistes et les rhéteurs anciens vont fournir une réponse précise à cette question. Suivant Pline (5),

---

logues, voy. Bœttiger, *Archæologie der Malerei*, p. 224 et suiv. — Ritschl, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XII, p. 189 et suiv. — Ottfr. Müller, *Handbuch der Archæologie*, § 392, 2. — Gerhard, *Apulische Vasenbilder*, p. 11.

(1) Ch. Lenormant et De Witte, *Élite des mon. céramogr.* t. III, pl. XLVII, L et LXII.

(2) *Ibid.* p. 121 et 127.

(3) Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. Céramogr.* t. III, pl. XLVII.

(4) *Archæologische Zeitung*, t. II, p. 218.

(5) *Hist. nat.* VIII, 55, 81.

le lièvre réunit les propriétés des deux sexes ; Élien (1) rapporte que les lièvres mâles ont à la fois la faculté de féconder les femelles et de porter eux-mêmes, et ce témoignage d'Élien est confirmé par celui de Philostrate (2). Nous trouvons ici une de ces opinions merveilleuses que les anciens s'étaient faites sur des animaux mal observés, opinions très-importantes à étudier pour l'intelligence des symboles religieux, l'intention qui a présidé au choix de ces symboles étant presque toujours dérivée de préjugés de cette espèce. Nous comprenons donc maintenant le motif qui a fait introduire le lièvre sur les médailles de Cyzique et d'Agrigente et sur notre ex-voto du temple d'Iacchus Cyamitès. La présence de cet animal montre la réunion de deux sujets qui, dans la pensée mystique, permutent et se confondent, l'enlèvement de Proserpine par Pluton et celui de Ganymède par Jupiter.

Nous pouvons donc considérer comme fixé le caractère hermaphroditique du personnage objet de l'amour de Jupiter. Nous sommes autorisé à penser que cette doctrine était celle des mystères dans lesquels on célébrait l'union de Jupiter et de Proserpine. Un trait non moins important de ce récit mystique, c'est que Jupiter était le père de celle qu'il aimait, qu'aussitôt après l'avoir produite il s'enflammait pour elle d'une passion incestueuse. Mais ici nous entrons dans des matières trop ardues et trop délicates pour que j'ose m'y aven-

---

(1) *Hist. anim.* XIII, 12.

(2) *Icon.* I, 6. — Dans les traditions populaires de la Grèce moderne, le lièvre mâle est censé produire quelquefois du lait, et ce lait est considéré comme une sorte de panacée universelle. Voy. Fauriel, *Chants populaires de la Grèce*, t. II, p. 78.

turer seul et sans appui. J'emprunterai donc l'autorité des paroles de mon père (1) pour indiquer rapidement le point de vue qu'ouvre cette dernière observation.

« L'idée fondamentale de ce mythe est l'amour  
« que le principe divin conçoit pour le premier  
« produit de sa volonté, lequel produit n'est autre  
« chose que sa propre manifestation extérieure. C'est  
« sous cette forme abstraite que nous trouvons une  
« des plus importantes doctrines de l'antiquité, quand  
« elle eut passé des sanctuaires dans les écoles de  
« philosophie. Le langage symbolique de la religion,  
« sans arriver du premier coup à ces formules méta-  
« physiques, chercha à rendre la pureté et l'éclat de  
« cette première manifestation divine par les images  
« des phénomènes où la matière se montrait la plus  
« subtile et la plus dégagée d'une forme grossière.  
« La divinité ainsi manifestée fut la lumière, l'air,  
« la voix, la parole. De là la doctrine presque uni-  
« verselle du *verbe* ou du λόγος (2). Le principe divin,

---

(1) *Nouvelle galerie mythologique*, p. 36.

(2) La doctrine du *logos*, en tant que manifestation extérieure de la divinité panthéistique, susceptible, suivant le point de vue sous lequel on la considère, d'être regardée comme un être distinct, un dieu engendré, ou d'être ramenée à l'unité du premier principe, existe formellement dans la religion de l'Égypte; M. de Rougé (*Mémoire sur la statuette naophore du Vatican*, dans la *Revue archéologique*, t. VIII, p. 37-60) et M. Mariette (*Mémoire sur la mère d'Apis*, Paris, 1856, in-4°) l'ont démontré d'une manière incontestable. On ne saurait douter aujourd'hui qu'Élamblique, dans son traité *Des mystères des Égyptiens*, n'ait exactement reproduit sous ce rapport les idées enseignées dans les sanctuaires des bords du Nil, en les faisant sortir du domaine d'une physique grossière, s'appliquant principalement aux phénomènes de la nature et à des faits de l'ordre concret, et passer à l'état d'abstractions métaphysiques. Produites sous cette forme, les propositions religieuses de l'Égypte prennent une étonnante ressemblance avec les doctrines du panthéisme hégélien, qu'on s'efforce aujourd'hui de naturaliser en France. Il y a, du reste, bien des points de contact entre ce pan-

« qui n'est autre, dans les conceptions religieuses de l'antiquité, que l'idée compréhensive de la nature entière, est essentiellement androgyne, c'est-à-dire qu'il porte réunies et\* confondues en lui-même les forces génératrices et les forces productives de la nature. Son *verbe*, n'étant que sa manifestation extérieure, doit donc être comme lui un être hermaphrodite (1).....

« Le lièvre étant le symbole de Proserpine aimée

---

théisme et celui des cultes antiques, même dans les religions en apparence les plus ignorantes et les moins raffinées; car les deux systèmes reposent sur les mêmes erreurs fondamentales, l'unité de la substance, qui conduit fatalement à la confusion de la matière et de l'esprit, de la créature et du Créateur, l'identité des contraires, solution monstrueuse du problème des antinomies, enfin le devenir éternel. « Dieu s'engendre, » ou plutôt (comme l'a traduit M. Birch) « se fait lui-même éternellement, » disent les inscriptions hiéroglyphiques. « Dieu est constamment *in fieri*, » écrivait il y a quelques mois un des coryphées de l'école panthéiste nouvelle.

Sur l'existence de l'idée du *Verbe* divin dans les conceptions religieuses de la Grèce, il faut lire dans la *Nouvelle galerie mythologique* (p. 74) l'analyse des précieux passages du *Cratyle* de Platon (p. 34 et 53, ed. Bekker) où le philosophe fait directement allusion au λόγος, et établit la corrélation des idées de *parole*, d'*amour* et de *lien* autour des deux racines grammaticales ἐρᾶν-εἶρεν et λέγειν. (Cf. encore Ch. Lenormant, *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, p. 142-157.)

C'est dans les doctrines religieuses que le disciple de Socrate a été chercher la donnée du *logos* pour la développer, dans son *Timée*, sous un aspect purement métaphysique, et lui donner une signification spiritualiste qu'elle n'avait jamais eue dans le panthéisme brutal et superstitieux qui avait inspiré les traditions mythologiques.

Il y aurait, du reste, à faire un livre tout entier sur l'histoire de cette doctrine du *Verbe*, pour la suivre dans les diverses religions de l'antiquité jusqu'à Platon et la conduire depuis ce philosophe, par l'intermédiaire de Philon le Juif et de son école, jusqu'à saint Jean, qui lui donna enfin son sens véritable et chrétien dans le premier chapitre de son Évangile, la plus sublime page de philosophie qu'une plume humaine ait jamais écrite. Mais nous ne pouvons qu'indiquer ici l'étendue du sujet, sans oser l'aborder. Il est de ceux qui demandent à être approfondis et qu'on ne saurait se contenter d'effleurer.

(1) Souvenons-nous que nous avons remarqué plus haut (p. 366), dans l'histoire d'Agdestis et d'Atys, une succession de trois émanations divines, toutes semblables entre elles et toutes présentées comme androgynes.

« par Jupiter, le lièvre doit être aussi considéré  
 « comme le symbole du λόγος. Or nous avons vu que  
 « le λόγος devait être hermaphrodite, et nous savons  
 « que le lièvre est un type androgyne. Par ce raison-  
 « nement on est conduit à penser qu'entre le mot de  
 « λαγώς et celui de λόγος la ressemblance n'est pas seu-  
 « lement fortuite (1). Beaucoup d'autres rapproche-  
 « ments tendent à confirmer cette conjecture. Le  
 « nom de la ville fondée en Laconie, à l'endroit  
 « même où un lièvre envoyé par les dieux s'est gîté,  
 « est Βαῶ, ce qui rappelle βόη, *le cri*, la *voix*. La  
 « peinture de la Chasse des Amours, décrite par Phi-  
 « lostrate, nous montre un lièvre sous un pommier  
 « (μῆλεα) et mangeant des pommes (μῆλα) tombées à  
 « terre (2). Puisqu'on ne peut guère considérer les  
 « pommes comme la nourriture habituelle du lièvre (3),

(1) Voy. J. de Witte, *Catalogue d'une collection de vases trouvés en Étrurie*, n° 129, note 4.

(2) Philostrate. *Icon.* I, 6.

(3) Ce n'est pas la seule fois que, dans une intention symbolique, les artistes anciens ont donné au lièvre une nourriture qui naturellement n'est pas dans ses habitudes. Sur les tombeaux de Rome, le lièvre, employé, comme nous l'avons vu plus haut, dans un sens funéraire, est souvent représenté mangeant des raisins. « Rien n'est moins naturel qu'un lièvre mangeant un raisin, remarque avec raison M. Ampère (*L'histoire romaine à Rome*, t. III, p. 171). Cette action est donc symbolique. » Et le savant académicien en rapproche les vers de Tibulle sur les morts prématurées (III, 5, v. 19 et 20) :

*Quid fraudare juvat vitem crescentibus uvis,  
 Et modo nata mala vellere poma manu?*

Des oiseaux becquetant un fruit, des fruits s'échappant d'une corbeille renversée, expriment fréquemment sur les monuments funéraires romains, en la voilant sous une forme gracieuse, la sombre idée de la destruction, de la vie enlevée par les puissances chthoniennes. Il en est de même des fruits qui se répandent hors d'une corne d'abondance sur laquelle un lion étend sa griffe homicide, comme on le voit sur un sarcophage du Vatican. C'est donc tout naturellement que l'on a placé sur quelques cippes la représentation du fruit dévoré par un lièvre, animal qui symbolise la déesse des enfers.

« il est sans doute permis de croire que le peintre et le  
 « rhéteur qui décrit son ouvrage ont songé à la res-  
 « semblance du mot de *μῆλον* et de celui de *μέλος*, lequel  
 « exprime l'idée d'un son agréable. Le nom même de  
 « la ville pour laquelle les médailles dont nous analy-  
 « sons les types (Agrigente) ont été frappées, nous fait  
 « pénétrer plus avant encore dans le sens mystique.  
 « *Ἀκράγας*, nom de cette ville et du fleuve qui baignait  
 « ses murailles, rappelle le mot *κράγος*, lequel exprime  
 « le cri d'un oiseau (1) et se retrouve dans les mots de  
 « *κῆρυξ* et de *κηρύσσω*, inséparables d'Hermès, lequel est  
 « lui-même la forme habituelle de la parole divine. Le  
 « mot *κραγών* rappelle aussi celui de *κρακῖνος* (2), nom  
 « du crabe qui est également un des types les plus ha-  
 « bituels de la numismatique d'Agrigente (3), et le rap-  
 « port du crabe avec l'idée qu'exprime ordinairement  
 « le mot de *κράγος* est dans le bruit que produisent les  
 « pattes creuses du crabe en se frottant les unes contre  
 « les autres (4). La nature, en effet, ne présente pas

---

(1) C'est pour cela que l'aigle est souvent représenté *criant* sur les médailles d'Agrigente. — *Κράγος*, d'ailleurs, est un surnom de Jupiter en Lycie : Tzetz. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 542. — La tête de Jupiter remplace quelquefois l'aigle sur les monnaies d'Agrigente : Torremuzza, *Siciliae veteres nummi*, pl. IV, n° 4, 5 et 6; pl. VII, n° 1-5.

(2) Hesych. *Κραγών, ἐνυδρον ζῶον.*

(3) Torremuzza, *Sic. vet. num.* pl. IV, n° 1-3, et 9; pl. V, n° 1-16; pl. VI, n° 1-17; pl. VIII, n° 5-8.

(4) C'est pour une raison semblable que la cigogne, surnommée par quelques anciens *crotalistris* (P. Syrus *ap. Petron. Satyr.* 55), à cause du bruit (*κρότος*) qu'elle fait entendre quand elle froisse l'une contre l'autre les deux mandibules de son bec (Ovid. *Metam.* VI, v. 97. — Philostrate. *Epist.* IV), est devenue un symbole parlant de la ville de Crotone (Cavedoni, *Spicilegio numismatico*, p. 21) et un emblème du culte d'Apollon, le dieu qui préside spécialement à la production du son, de quelque nature qu'il soit (Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 124). A ce dernier titre la cigogne est figurée à côté du trépied pythique sur certaines mé-

« de manifestation plus mystérieuse, et par conséquent  
 « plus divine, du son, que celui qui est produit par le  
 « frottement de deux objets muets eux-mêmes ou bien  
 « encore par l'agitation rapide d'un objet, qui dans  
 « l'état d'immobilité, est frappé de mutisme (1). Voyez,  
 « dans Philostrate, ce que les Amours font pour  
 « effrayer le lièvre et le prendre vivant : *l'un frappe*  
 « *des mains*, ὁ μὲν κρότῳ χειρῶν; *l'autre crie*, ὁ δὲ κεκρα-  
 « γῶς; *l'autre, enfin, agite sa chlamyde*, ὁ δὲ ἀνασειῶν.  
 « τὴν χλαμύδα (2). Quel symbole plus frappant de cette  
 « agitation (σεισμὸς), que le lièvre, animal sans cesse en  
 « mouvement, hiéroglyphe de la lumière chez les  
 « Égyptiens, parce qu'il était censé dormir toujours  
 « les yeux ouverts (3)? Aussi le lièvre qui s'appelle  
 « αὔρος (4), probablement d'αὔρα, « le souffle (5), » se

dailles de Crotone (Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. I, p. 188, n° 843-846; *Suppl.* t. I, p. 339, n° 979-981), et elle accompagne le dieu dans la peinture d'un vase à figures noires appartenant à notre illustre orateur, M. Beryer (Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. XXXIX). Sur un autre vase (Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, pl. XXXV. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. XXXVIII A) à la même place, à côté d'Apollon, nous voyons une joueuse de crotales, dont la présence indique sous une forme moins détournée la même idée que le symbole de la cigogne.

(1) De là l'emploi religieux et symbolique des crotales, du tympanum, des cymbales, du sistre en Égypte, etc.

(2) Philostrate. *Icon.* I, 6.

(3) Horapoll. *Hieroglyphic.* I, 26.

(4) Suid. v° Αὔροι.

(5) A Cyzique, la forme héroïque de l'enlèvement de Coré par le dieu infernal est la légende des amours de Dionysus et de la nymphe Aura (Etym. Magn. v° Ἀνδρουμον ὄρος. — Nonn. *Dionys.* XLVIII, sub fin.); et Panofka (*Ann. de l'Inst. arch.* t. V, p. 277) a déjà fait observer le rapport du nom de cette nymphe, suivante d'Artémis, avec le type d'Éros tenant à la main le lièvre, αὔρος. Il est à remarquer que Nonnus, en racontant cette histoire (*Dionysiac.* XLVIII, v. 265), donne à Éros, lorsqu'il avertit Dionysus du lieu où se trouve Aura, l'épithète significative de λαγωόλος. (Voy. plus haut, p. 354.)

« nomme *πτῶξ* (1) de *πτῶσσω*, synonyme de *σεῖω*, *agitare*. *Πτῶξ* et *πτῶσσω* ont aussi une étroite analogie avec *Pothos*, de même qu'*ἄϋρος* avec *Éros*. Ainsi s'explique le type de la médaille de Cyzique, rapportée par M. Panofka, et la peinture d'un vase du musée du prince de Canino, sur laquelle on voit trois Amours, sans doute *Éros*, *Himéros* et *Pothos* (2), dont l'un tient en volant un lièvre par les oreilles, en latin *aures* (3), partie de l'animal qui elle-même est la plus vite en mouvement et qui, par conséquent, exprime plus spécialement l'idée d'agitation inhérente au quadrupède tout entier. Il reste seulement indécis de savoir si, sur la médaille de Cyzique comme sur la peinture de vase, le génie ailé qui tient le lièvre est *Éros* portant *ἄϋρος*, ou *Pothos* portant *πτῶξ*. Ces réflexions..... suffisent pour faire comprendre le double caractère du lièvre, soit comme symbole de l'être hermaphrodite, soit comme image du *λόγος*. »

Il nous reste maintenant un dernier rapprochement à faire, et le lecteur doit y être préparé, par le fait de la consécration d'un ex-voto représentant *Éros* le lièvre à la main dans un temple qui était consacré à *Iacchus* dans sa mort, et par les longues remarques que nous venons de faire sur la confusion fondamentale d'*Iacchus* ou *Dionysus Zagreus* et de *Coré* dans un même être androgyne, confusion qui se manifeste lorsqu'on se dégage des apparences des émanations ou générations successives de la

(1) Hesych. s. v.

Cf. *Dianē Πτῶξ* et *Apollon Πτῶος* : Tzetz. ad Lycophr. *Cassandr.* v. 266.

— Pausan. IX, 23, 3 ; IV, 32, 5.

(2) *Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. I, pl. VIII.

(3) Cf. sur les oreilles de lièvre des Centaures, Visconti, *Museo Pio-Clementino*, t. IV, p. 55. — De Witte, *Catalogue Durand*, n° 321.



Divinité, et lorsqu'on sonde attentivement la conception de ces deux personnages des mythes éleusiniens dans le panthéisme naturaliste de la religion grecque (1). Il nous reste à établir le rapprochement entre l'enlèvement de Proserpine par le dieu infernal et la mort du jeune Zagreus, lorsqu'il est déchiré par les Titans, et que Minerve apporte son cœur tout pantelant à Jupiter (2). Ce rapprochement qui, énoncé d'une

(1) En attachant autant d'importance que nous l'avons fait dans le chapitre précédent et au commencement de celui-ci, et que nous allons le faire encore dans les développements qui vont suivre, au mythe de la mort de Dionysus Zagreus déchiré par les Titans, pour la connaissance des doctrines éleusiennes, nous n'avons pas besoin de faire remarquer que nous repoussons absolument l'opinion de ceux qui voient dans ce mythe une invention postérieure des Orphiques. Avec Otfried Müller (*Prolegomena zu einer wissenschaft. Mythologie*, p. 390) et Schwenk (*Mythologische Andeutungen*, p. 151 et suiv.), nous croyons qu'Onomacrite et les Orphiques n'ont pas pu inventer le mythe de Zagreus, mais que c'était une vieille tradition mystique qui existait bien antérieurement dans les sanctuaires de la Grèce et qui a été reprise et développée par cette école.

(2) Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 15, ed. Potter. — Tzetz. *ad Lycophr. Casandr.* v. 355. — Schol. Did. *ad Homer. Iliad.* A, v. 200. — Eustath. *ad Homer. Iliad.* A, p. 84. — Procul. *ad Plat. Alcibiad.* p. 44. — Etym. Magn., Etym. Gudian. et Zonar. v° Παλλάς.

Cette dernière circonstance, à laquelle se rapporte le verbe πᾶλλειν, *vibrare*, et le nom même de Pallas (Cf. Ch. Lenormant, *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, p. 126 et suiv.), est conforme avec ce que nous rapportons tout à l'heure sur les habitudes de mouvement inhérentes au lièvre.

L'intervention de Pallas dans le mythe de la mort et de la résurrection de Zagreus nous paraît donner l'explication du sujet principal d'un admirable vase peint, orné de dorures, découvert à Kerch et publié dans les *Comptes rendus de la Commission d'archéologie* de Saint-Petersbourg (1860, pl. II).

On y voit au centre *Jupiter*, sur la représentation duquel on ne saurait se méprendre, tenant le sceptre royal et assis sur son trône ; au-dessus de sa tête vole une petite *Victoire* tenant une couronne. A la gauche du souverain des dieux est *Pallas-Athéné*, debout, casquée, tenant sa lance de la main gauche et de la droite faisant le geste d'une personne qui parle. De l'autre côté on voit *Hermès* tenant le caducée et plus bas que lui une *jeune femme*, qui semble, d'après son geste et la direction de son regard, s'adresser à Zeus en suppliante ; elle est assise auprès de l'*omphalos*, placé sur le devant de la scène. La composition se termine à droite par une déesse

manière isolée, eût pu sembler sans vraisemblance et sans fondement, comme l'aberration d'un symbolisme

jeune et charmante, assise sur un trône comme le Zeus du centre, le torse découvert jusqu'à la ceinture comme Aphrodite, relevant de sa main gauche au-dessus de son épaule son péplus, passé derrière elle, avec le geste qui caractérise les déesses épouses; c'est *Aphrodite-Héra* (Pausan. III, 13, 6), compagne du maître de l'Olympe. *Hébé*, debout, s'appuie familièrement sur son épaule droite, exactement dans la même attitude où nous la voyons, cette fois avec son nom, sur un autre vase découvert à Kerich et représentant le jugement de Pâris (*Compte rendu de la Commission archéologique de Saint-Petersbourg pour 1861*, pl. III); le groupe d'Aphrodite-Héra et d'Hébé exprime le dédoublement de l'épouse de Zeus en deux déesses, l'une mère et l'autre fille, objet d'une si savante étude de la part de Panofka (*Ann. de l'Inst. arch.* t. IV, p. 223-230). A l'extrémité de gauche, au delà de Minerve et sur un plan un peu reculé, figure une déesse montée sur un cheval, dans laquelle M. Stephani (*Compte rendu de la Commission archéologique de Saint-Petersbourg, pour 1860*, p. 43 et suiv.) a fort exactement reconnu *Séléne*; en avant d'elle court un personnage juvénile, avec une simple chlamyde jetée sur ses épaules; c'est *Pan-Phosphoros* ou *Lycæus*, qui, sur plusieurs autres monuments de l'art, précède ainsi les divinités de la lumière (1° Panofka, *Musée Blacas*, pl. XVII. — R. Rochette, *Monuments inédits*, pl. LXXIII. — Welcker, *Griechische Vasengemælde*, pl. IX. — Gerhard, *Lichtgottheiten*, pl. I, n° 2. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. CXI. — 2° Passeri, *Pict. Etrusc. in vascul.* pl. CCLXIX. — Winckelmann, *Mon. ined.* n° 22. — Dubois-Maisonneuve, *Introduction à l'étude des vases peints*, pl. I. — *Ann. de l'Inst. arch.* t. XXIV, pl. F. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. CXIV) et personnifie l'aube du jour.

Que retrace la scène centrale? L'omphalos placé sur le devant en fournit, pensons-nous, la clef. Il faut se souvenir de la tradition suivant laquelle l'omphalos était le tombeau d'Iacchus ou Dionysus Zagreus (Philochor. ap. Johan. Malal. II, p. 45. — Cedren. *Compend.* t. I, p. 43. — Syncell. t. I, p. 36, éd. de Bonn). C'est dans ce sens que nous l'entendons sur le vase de Kerich. Dans la suppliante nous voyons *Coré* assise auprès du tombeau de son fils et demandant à Zeus de le ressusciter. Pallas l'assiste, comme la déesse qui a préservé de la destruction la partie du corps de l'enfant divin où s'est concentré sa vie et d'où sortira la force nécessaire à sa résurrection. Quant à *Hermès*, il est là comme psychopompe, non-seulement comme le dieu qui conduit les âmes dans l'empire d'Hadès, mais surtout comme celui qui chaque année en ramène Proserpine pour lui faire reprendre sa place dans l'Olympe (Homer. *Hymn. in Cer.* v. 378, et sur les monuments: 1° Bellori et Bartoli, *Admiranda Romae antiquae*, pl. LIV. — Ottfr. Müller et Wieseler, *Denkm. der alt. Kunst*, t. II, pl. IX, n° 108. — 2° Museo di Mantova, t. I, pl. III. Mainardi, *Descrizione di un bassorilievo di Mantova*, Mantoue, 1832. — Ottfr. Müller et Wieseler, *Denkm. der alt. Kunst*,

exagéré, n'a plus rien que d'acceptable et même de naturel, après ce que nous avons fait voir, dans nos I<sup>er</sup> et IV<sup>e</sup> chapitres (1), du caractère funèbre de l'hymen mystique, caractère marqué, plus que partout ailleurs, dans l'enlèvement de Proserpine par le dieu des enfers. Nous avons également signalé ce fait (2), capital pour quiconque étudie les doctrines religieuses de l'antiquité, que les idées de lutte, *ἔρις*, et d'amour, *ἔρως*, sont adéquates et qu'à tout enlèvement amoureux on voit correspondre une discorde, un combat. C'est ce qu'expriment, pour le fait même qui nous occupe ici, la numismatique d'Agrigente et celle de l'Élide (3), en faisant alterner avec l'enlèvement du lièvre par l'aigle le

t. II, pl. LXVIII, n° 357) ; il rendra le même service au jeune Zagreus et le ramènera des demeures infernales sur l'ordre de son père. Athéné et Hermès reçoivent, du reste, Iacchus nouveau-né des mains de Coré sur un autre vase de Kertch (*Compte rendu de la Commission archéologique de Saint-Petersbourg pour 1859*, pl. I. — Gerhard, *Ueber den Bilderkreis von Eleusis*, pl. I) ; après avoir présidé à sa naissance, ils présideront naturellement à sa résurrection. Nicé apportant la couronne, est l'emblème de la victoire que Zeus va remporter sur les Titans, meurtriers de Zagreus. Quant au groupe de Séléné et de Pan-Phosphoros, il exprime l'idée de l'aube du jour qui va succéder à la nuit au moment où le jeune dieu renaitra. L'assimilation des deux courses, diurne et annuelle, du soleil est constante dans les religions antiques. Si le dieu lumineux semble chaque année, au moment de l'hiver, disparaître et mourir pour s'enfoncer dans les régions inférieures, d'où il ressortira au printemps avec une jeunesse et une vie nouvelles, il s'éteint de même chaque soir pour renaitre le matin.

Le sujet de la face opposée du vase que nous venons d'étudier confirme pleinement notre interprétation de la composition principale. Il représente, en effet, le jeune dieu ressuscité, en opposition avec le moment où il était mort ; *Dionysus*, florissant de jeunesse et de beauté, dans tout l'éclat de son triomphe et de sa gloire, y est assis au milieu des *Ménades*.

(1) P. 52 et suiv. 260 et suiv.

(2) P. 261 et 300.

(3) Médailles de l'Élide : Au type de l'aigle combattant un serpent : Mionnet, *Description de médailles antiques, Supplément*, t. IV, p. 175, n° 6-8. — Au type de l'aigle enlevant le lièvre : *Ibid.* p. 174, n° 2 ; p. 175, n° 9 et 10 ; p. 176, n° 13.

## combat de l'oiseau de Jupiter contre un serpent (1). Le caractère de lutte et de mort est même évident dans

(1) Torremuzza, *Siciliae veteres nummi*, pl. IV, n° 3; pl. VI, n° 13; pl. VII, n° 6 et 7.

La numismatique de Cyzique n'offre pas le type du combat de l'aigle et du serpent; mais un beau statère d'or frappé dans cette ville (*Rev. numism. nouv. sér.* 1864, pl. I, n° 6) porte l'aigle fondant sur un poisson (voy. à ce sujet nos observations dans la *Rev. numism. nouv. sér.* 1864, p. 10 et suiv.) Un type analogue est constant sur les monnaies autonomes de Sinope (Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. II, p. 400 et suiv., n° 70-77; *Suppl.* t. IV, p. 572 et suiv., n° 116-121. — Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, pl. 5, n° 15 et 16), où il symbolise les amours de Jupiter avec la nymphe locale (voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 28-30.)

Ce type doit être rapproché de celui de l'aigle déchirant le serpent qui, en dehors du monnayage d'Agrigente et de l'Élide, se rencontre encore à Chalcis d'Eubée (Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. II, p. 305) et à Æsernia du Samnium (Mionnet, t. I, p. 107, n° 82). La transition du serpent au poisson a lieu par les serpents aquatiques, tels que l'hydre, et par les anguilles. Sur les peintures des vases, Nérée, représenté le plus souvent avec une queue de poisson, a quelquefois un corps qui se termine par une queue de serpent ou d'anguille (Panofka, *Cabinet Pourtalès*, pl. XV. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, pl. XXXI). Cadmus et Harmonie sont changées en serpents, en Illyrie, dans le pays des *Enchééléens*, nom qui rappelle celui de l'anguille, ἔρχελος (Strab. VII, p. 326. — Apollodor. III, 5, 4. — Hygin. *Fab.* 6. — Ovid. *Metam.* III, v. 98 et suiv.).

Dans le même pays des Enchééléens était une ville nommée Ἀρπυία, fondée par Baton, écuyer d'Amphiaräus, en mémoire de la disparition de son maître (Steph. Byz. v° Ἀρπυία). Ceci nous ramène à l'idée mère des types qui nous occupent, idée qui est celle d'enlèvement (ἀρπαγή). L'aigle qui saisit, soit le poisson, soit le serpent, s'appelle ἀρπη (Homer. *Iliad.* T, v. 350 — Eustath *ad. h. l.*, p. 1188. — Aristot. *Hist. nat.* IX, 1. — Ælian. *Hist. anim.* XI, 4. — Antonin. Liberal. 20). Les poètes employaient quelquefois le mot d'ἄρκυς avec la signification d'amour (Hesych et Etym. Magn. s. v.). Mais ces mêmes mots éveillaient en même temps une idée sombre et rappellent immédiatement les *Harpyies*, ravisseuses par excellence, dont le caractère funèbre est bien connu et a été mis définitivement en lumière par les sculptures d'un tombeau de Xanthus, devenu fameux dans la science.

L'enlèvement suppose en certains cas la résistance: la nature de la proie enlevée par l'aigle peut donc présenter différents caractères, selon que cette proie se montre complètement passive ou qu'elle oppose une défense aux attaques de l'oiseau de Jupiter. On ne sera donc pas étonné quand on verra se compliquer dans le personnage poursuivi par le dieu mâle, destructeur à la fois et générateur, le caractère de la force avec celui de la jeunesse

le groupe de l'aigle et du lièvre, car sur les médailles d'Agrigente, où ce sujet se rapporte si incontestable-

et de la virginité ; en un mot, cette proie, qui d'abord se présentera à nos yeux sous les traits d'une vierge telle que Proserpine, ou d'un éphèbe tel que Ganymède, pourra devenir ensuite Scylla, le Sphinx, la Chimère et même les Géants anguipèdes qui combattent contre Jupiter. Le tableau qui commencera par l'amour, ἔρως, finira par la discorde ἔρις.

Nous avons remarqué plus haut (p. 370) que les serpents du caducée de Mercure et ceux de la légende de Tirésias étaient un symbole de l'être hermaphrodite ; il n'est donc pas étonnant que cet animal puisse servir à personifier tantôt les Géants, tantôt *une déesse vierge*. Antigone de Caryste (*Hist. mirab.* 86) attribue le même caractère à l'anguille.

Il est curieux, après ces rapprochements, de rencontrer dans les légendes populaires de la Grèce moderne l'histoire d'un combat qui ressemble beaucoup à certaines scènes des gigantomachies, substituée au mythe de l'enlèvement de Proserpine sur l'un des points où l'on en plaçait le théâtre. Le gouffre par lequel s'échappe le fleuve Aroanius en sortant du lac de Phénée (aujourd'hui Phonia), attribué par Théophraste (*Hist. plant.* III, 1), Diodore de Sicile (XV, 49), Strabon (VIII, p. 389) et Pline (*Hist. nat.* XXXI, 5) à un tremblement de terre, passait dans le pays, suivant Conon (*Narrat.* 15), pour avoir été ouvert par Hadès, qui s'engloutit en cet endroit dans les entrailles de la terre en enlevant Coré. Or voici ce que racontent encore aujourd'hui les pâtres et les paysans des environs (Dodwell, *Tour in Greece*, t. II, p. 440). Le diable (qui dans les légendes populaires tient le plus souvent la place des anciennes puissances chthoniennes) se prit un jour de querelle avec un roi qui demeurait à Phonia ; une terrible bataille s'ensuivit, dans laquelle pendant longtemps le succès demeura en balance entre les deux adversaires. Le roi se défendait avec des quartiers de rocher ; le diable l'attaquait avec des boules de graisse enflammées. A la fin une de ces boules atteignit le roi et mit le feu à son corps ainsi qu'à ses vêtements ; Satan, vainqueur, le saisit, et l'entraîna aussitôt avec une vitesse irrésistible dans ses demeures souterraines, s'ouvrant au travers des rochers le passage où les eaux s'engouffrent aujourd'hui.

On n'a pas encore suffisamment étudié les traditions des campagnes de la Grèce contemporaine, et malheureusement le temps que l'on a perdu pour ce travail est irréparable, car les vieilles légendes, que le peuple avait conservées traditionnellement depuis des siècles dans son ignorance et que l'on se racontait dans les veillées des villages ou bien autour du feu des *stanis* pastorales, s'effacent chaque jour avec le progrès de l'instruction. Il y a vingt ans on aurait pu en recueillir cinq ou six fois plus qu'aujourd'hui ; si on laisse encore passer une dizaine d'années sans s'en occuper, il n'en restera plus une seule dans les mémoires. Et cependant elles sont dignes de toute l'attention des savants. L'illustre Jacob Grimm, dans sa *Mythologie allemande*, a démontré par les plus frappants exemples l'utilité des traditions qui ont subsisté jusqu'à nos jours dans les campagnes, pour la con-

ment au rapt de Proserpine, l'oiseau du Maître des dieux ne se borne pas à enlever le timide quadrupède,

naissance des religions antiques ; c'est en grande partie avec celles des paysans de l'Allemagne qu'il est parvenu à reconstituer la mythologie des vieux Germains. En Grèce, bien que nous ayons sur les conceptions religieuses de l'époque païenne une masse de documents antiques qui manquaient sur la Germanie, les superstitions et les légendes populaires subsistant encore ne doivent pas être dédaignées. Presque tous les mythes anciens s'y retrouvent, presque toutes les données que l'on enseignait dans les sanctuaires y ont leur expression, et cela très-peu altérées, avec quelques changements dans les noms et dans les détails extérieurs, qu'il est facile de discerner, mais avec le fond demeuré intact. Quelquefois les mythes se présentent à nous dans ces légendes avec des variantes précieuses qui leur donnent une apparence plus ancienne et plus conforme à la donnée primitive et originaire que dans les poètes de l'âge classique.

Il y a déjà longtemps que les philologues (à la suite du poète Athanase Christopoulos) ont signalé la conformité du langage parlé par les paysans de la Grèce actuelle avec le plus ancien des dialectes de la langue hellénique, avec l'éolien. Corays a fait plus : il a montré dans ce même langage des mots usités à l'origine même du peuple grec, alors que les noms de ses divinités prirent naissance, et qui avaient cessé d'être employés dans la langue littéraire dès le temps de la composition de l'*Iliade* et de l'*Odysseé*. Le fait que Corays établissait ainsi le premier est désormais passé à l'état de loi dans la science, et a trouvé des applications dans le langage de tous les peuples. Nul n'ignore maintenant que dans l'usage des classes populaires, particulièrement dans les campagnes, il se conserve toujours une grande quantité de mots et de tournures de date ancienne, tombés en désuétude parmi les lettrés et qu'on est tout étonné d'entendre prononcer par les paysans plusieurs siècles après qu'on a cessé de les écrire. Mais si certains mots datant des Pélasges (vepov par exemple), après avoir disparu de la langue écrite pendant toute la grande époque hellénique, conservés obscurément dans les locutions vulgaires des gens illettrés, sont revenus à la lumière pendant la barbarie du moyen âge et ont passé dans l'usage général ; il en a été de même de plusieurs traditions mythologiques, de plusieurs conceptions de personnages fabuleux que l'on ne retrouve pas chez les Hellènes, mais dont il faut aller chercher la source chez les Pélasges. Nous en citerons un seul exemple, pour justifier l'emploi que nous nous croyons le droit de faire de certaines légendes de la Grèce moderne à l'éclaircissement des mythes de la Grèce antique. Le Charon des superstitions populaires des Grecs actuels, qui tient une si grande place dans les chansons des pâtres et des paysans (voy. Passow, *Popularia carmina Graeciae recentioris*, n<sup>o</sup> 408-435), dans toutes les histoires et même dans les expressions du langage de chaque instant, ne ressemble en aucune façon au Charon de la mythologie classique ; c'est le génie même de la mort (voy. Fauriel, *Chants populaires de la Grèce*, t. I, p. LXXXVI. — M. Vrétos, *Correspondant*, t. XXXV,

il le dévore en déchirant ses entrailles. Un dernier type, qui se rencontre aussi dans la numismatique de la

p. 579), qui frappe de sa faux ou de son marteau (on lui donne indifféremment l'une ou l'autre arme) les hommes qu'il veut précipiter dans l'autre vie et qui les emporte sur son cheval noir (Passow, n° 309), ou bien qui lutte avec eux et les tombe (Passow, n°s 326-332), comme, dans l'*Alceste* d'Euripide, Thanatos lutte avec Hercule quand celui-ci veut lui enlever sa proie. Mais si ce Charon est absolument différent de celui des Hellènes, il est, au contraire, identique par tous les traits de sa figure et de ses attributions avec le *Charun* des monuments étrusques. (Voy. Ambrosch, *De Charonte Etrusco*, Breslau, 1837, in-4°. — Gerhard, *Die Gottheiten der Etrusker*, p. 56. — Maury, *Revue archéologique*, t. I, p. 665; t. IV, p. 791 et suiv.) Voici donc une conception commune aux Grecs modernes et aux Étrusques; il est impossible d'admettre qu'elle ait passé d'Étrurie en Grèce. Par conséquent, il faut de toute nécessité admettre qu'elle provient de la mythologie des Pélasges, par lesquels elle aura été introduite dans les deux pays. Laissée de côté en Grèce par la religion classique, elle s'est conservée dans le peuple pour reparaître de nos jours. Et ceci est confirmé par la ressemblance de cette conception avec celle des Kères de la poésie homérique, dont Charon n'est en réalité qu'une forme mâle.

Mais en voici assez sur la sérieuse valeur mythologique des traditions populaires des Grecs de nos jours. Le souvenir du mythe de Cérès et de Proserpine s'est conservé dans ces traditions. Le fragment de la statue colossale de Déméter, actuellement à Cambridge, était, tant qu'il demeura dans les ruines d'Éleusis, l'objet d'un culte de la part des habitants, qui l'appelaient Ἀγλα Δήμητρα, et lui offraient des guirlandes de fleurs pour obtenir de bonnes récoltes. Lorsque les Anglais l'enlevèrent en 1801, il fallut employer la force; les paysans désespérés ne voulaient pas laisser emporter la sainte et prétendaient que son départ causerait la stérilité de leurs champs (Clarke, *Greek marbles in the public library of Cambridge*, p. 33). C'est ainsi que les habitants d'Enna accusaient Verrès d'avoir détruit la fertilité des campagnes où le blé avait poussé pour la première fois, en enlevant la statue de Déméter (Cic. *In Verr.* IV, 51).

Ce récit avait vivement piqué ma curiosité lorsque j'entrepris mes fouilles à Éleusis, en 1860. J'interrogeai les paysans pour savoir s'il n'était pas resté parmi eux quelques traditions relatives à l'étrange sainte qu'invoquaient leurs pères. J'eus d'abord peu de succès : la jeune génération, qui a fréquenté les écoles, se moquait des vieilles légendes des générations précédentes et me récitait l'histoire de Cérès et de Proserpine sous la forme d'un article du dictionnaire de Chompré; les savants, ceux qui avaient été à l'école hellénique, — comme M. Hadji-Mélétis, le député de la localité, et ses fils, — allaient même jusqu'à me renvoyer à l'hymne homérique. Ce n'était pas mon affaire. Enfin, je trouvai quelques vieillards qui conservaient encore les récits qu'ils avaient entendus dans leur enfance, mais qui n'osaient plus les répéter devant les jeunes, de peur de leurs railleries. Le plus intéressant

même cité sicilienne, achèvera de nous faire pénétrer dans le sens intime de toutes ces représentations, en

de tous était un vieux *papas*, encore fort vert malgré son grand âge, et que j'ai eu le regret de ne plus retrouver à mon voyage de l'année dernière. On lui donnait 114 ans; il faut sans doute rabattre quelque chose de cet âge, car les Grecs nés avant l'indépendance ne savent jamais exactement la date de leur naissance; mais il était certainement plus que centenaire, car il se souvenait d'avoir, étant déjà en âge de porter un fusil, quitté avec toute sa tribu, pour venir en Grèce, les environs de Conispolis, en Albanie, sa patrie, *au temps où tout allait à la dérive*, σποὺς καιροὺς τῆς ἀλαμπάντας (c'est par cette expression, tirée de l'italien *alla banda*, que les habitants de la Grèce occidentale et de l'Épire désignent l'époque de la grande invasion albanaise de 1770 : Voy. Heuzey, *le Mont Olympe et l'Acarnanie*, p. 263). Il avait ensuite habité pendant 50 ans le village, aujourd'hui ruiné, de Koundoura dans le Cithéron, d'où proviennent la plupart des habitants actuels d'Éleusis; c'est là qu'il avait appris toutes les vieilles traditions du pays. Prêtre déjà quand avait éclaté la guerre de l'indépendance, il y avait pris part comme soldat, et la croix des pallikares brillait sur sa poitrine; après la fin de la guerre, il avait quitté les montagnes et s'était établi à Éleusis, dont il avait longtemps desservi l'église. Mon vieux *papas* avait gardé toute sa tête; il était seulement devenu bavard, comme le sont souvent les vieillards. Son grec était barbare, mais on admirait l'élégance et la pureté de son parler albanais; c'est lui qui a été mon maître dans cette langue, dont j'avais besoin de pouvoir me servir pour diriger mes ouvriers. Avec quelques soins et quelques politesses, j'étais parvenu à gagner sa confiance; il m'avait pris en amitié, et chaque jour il venait s'asseoir à côté de moi sur la fouille pour causer. Il me racontait alors les traits épiques des luttes contre les Ottomans, les exploits des Klephtes les plus fameux et des héros de la guerre de l'indépendance, ou bien mille histoires merveilleuses de Néréides, d'esprits, d'enchanteurs, de saints ou de saintes inconnus au calendrier et aux Ménologes, histoires dont j'essayerai un jour de publier le recueil, car il serait à regretter qu'elles fussent perdues. C'est de sa bouche que j'ai entendu le récit suivant, où il est facile de reconnaître les traits amalgamés des mythes de l'enlèvement de Coré, de la douleur de Déméter, des voyages de Triptolème, de la mort de Zagreus déchiré par les Titans, mêlés à d'autres traits qui découlent de nos vieux romans de chevalerie, si populaires en Orient au moyen âge, ainsi qu'à des détails de mœurs chrétiennes et à des traits de la domination turque que l'on est tout surpris d'y rencontrer. Il est facile de voir que la forme extérieure en a été renouvelée à plusieurs reprises, mais que le fond est resté intact.

« Sainte Dhimitra était une vieille femme d'Athènes, charitable et bonne, qui employait tout son petit avoir à nourrir les pauvres. Elle avait une fille qui était une incomparable merveille de beauté; depuis madame Aphrodite (Κυρὰ Φροδίτη) on n'avait pas vu d'être aussi charmant. Un aga turc des environs de Souli, qui était très-méchant et habile dans la magie (Aidoneus, dans les Ηπει-



montrant que la lutte qui remplace ainsi l'amour se passe entre deux dieux égaux et de même nature. C'est

parus publiés par Pouqueville, devient de même un homme qui règne sur une portion de l'Épire, contrée où l'on placait l'Achéron et le Cocyte), l'aperçut un jour comme elle peignait ses cheveux, qui avaient la couleur de l'or et descendaient jusqu'à terre; il en devint passionnément amoureux. Guettant alors une occasion de lui parler, il essaya de la séduire; mais aussi sage que belle, elle repoussa toutes les avances du mécréant. Celui-ci résolut alors de l'enlever pour la placer dans son harem. Une nuit de Noël, pendant que Dhimitra était à l'église, l'aga enfonça la porte de sa maison, saisit la jeune fille qui était demeurée seule, l'emporta malgré ses cris de détresse et la tenant dans ses bras s'élança sur son cheval. C'était un cheval merveilleux; il était noir, il jetait le feu par les naseaux et d'un bond fait au levant il pouvait atteindre le couchant; en quelques instants il conduisit le ravisseur et sa proie jusque dans les montagnes de l'Épire.

« Quand la vieille Dhimitra revint de l'église elle trouva sa maison forcée et sa fille enlevée; grand fut son désespoir. Elle demanda aux voisins s'ils savaient ce qu'était devenue sa fille; mais ils n'osèrent pas lui donner de renseignements, car ils craignaient les Turcs et leur vengeance. Elle s'adressa à l'arbre qui poussait devant sa maison; mais l'arbre ne sut rien lui apprendre. Elle interrogea le soleil, mais le soleil ne sut rien lui apprendre. Elle interrogea la lune et les étoiles, mais la lune et les étoiles ne lui donnèrent aucun renseignement. Enfin la cigogne qui nichait sur le toit de sa maison lui dit : « Voilà bien longtemps que nous vivons côte à côte; tu es aussi vieille que moi. Écoute, tu as toujours été bonne pour moi, tu n'as jamais dérangé mon nid et une fois tu m'as aidé à repousser l'oiseau de proie qui voulait m'enlever mes petits. En récompense je te dirai ce que je sais sur le sort de ta fille : elle a été enlevée par un Turc monté sur un cheval noir, qui l'a emporté dans la direction de l'ouest. Viens, je partirai avec toi et nous la chercherons ensemble. »

« Dhimitra partit, accompagnée de la cigogne. On était en hiver; il faisait froid, la neige couvrait les montagnes. La pauvre vieille était glacée et avait peine à marcher; elle demandait à tous ceux qu'elle rencontrait s'ils avaient vu sa fille, mais ils se moquaient d'elle ou ne répondaient pas; les portes se fermaient devant elle pour ne pas la recevoir, car les hommes n'aiment pas la misère; elle pleurait et se lamentait. Pourtant elle se traîna ainsi jusqu'à Lepsina (c'est le nom populaire d'Éléusis); mais en y arrivant, accablée de fatigue et de froid, elle se laissa tomber sur le bord de la route. Elle allait y mourir, quand passa par bonheur la femme du khodja-bachi qui revenait de visiter ses troupeaux. Marigo, c'était le nom de cette femme, eut pitié de la vieille; elle l'aida à se relever et la conduisit à son mari, qui s'appelait Nicolas (le diminutif albanais de Nicolas est *Kolio*; dans le choix de ce nom n'y a-t-il pas un souvenir de celui de Célésus?). Le khodja-bachi était aussi compatissant que sa femme; tous deux accueillirent aussi bien que possible la pauvre affligée, la soignèrent et tâchèrent de la consoler. Pour les

celui de la pièce qui fait voir deux aigles luttant en-

récompenser de leur hospitalité, sainte Dhimitra bénit leurs champs et leur donna la fertilité.

« Nicolas, le khodja-bachi, avait un fils, beau, vigoureux, brave, habile, en un mot le meilleur pallikare de toute la contrée. Voyant que Dhimitra n'était pas en état de continuer sa route, il offrit de se mettre à la recherche de la jeune fille enlevée, demandant seulement sa main pour récompense. La proposition fut agréée, et il partit, accompagné de la fidèle eigogne qui ne voulait pas abandonner l'entreprise.

« Le jeune homme marcha bien des jours sans rien trouver. Une nuit enfin qu'il était dans une forêt située au milieu des montagnes, il aperçut au loin une grande et vive lumière. Il se dirigea avec empressement de ce côté, mais le point d'où partait la lumière était bien plus éloigné qu'il ne lui avait d'abord paru à cause de la nuit. Il y parvint cependant, et, à son grand étonnement, il trouva quarante dragons couchés sur la terre et surveillant une chaudière d'une grandeur énorme qui bouillait sur le feu. A cette vue, sans perdre courage, il enlève d'une seule main la chaudière, allume un flambeau et remet ensuite le vase de métal sur le feu. Les dragons, étonnés d'une pareille force, l'entourèrent aussitôt et lui dirent : « Toi « qui as pu lever d'une seule main une chaudière qu'à peine nous sommes en « état de porter en nous réunissant tous, tu es seul capable d'enlever une « fille que nous tâchons depuis longtemps d'avoir entre nos mains et qu'il « nous est impossible de saisir à cause de la grande hauteur de la tour où « un magicien la tient enfermée. »

« Le fils du khodja-bachi de Lepsina comprit l'impossibilité où il était d'échapper à ces monstres. Accompagné des quarante dragons, il se rendit près de la tour, et, après l'avoir bien examinée, il se fit donner de grands clous qu'il enfonçait dans le mur en guise d'échelle, et qu'il retirait à mesure qu'il montait, afin que les dragons ne pussent pas le suivre. Parvenu au sommet, où se trouvait une petite fenêtre par laquelle il entra avec peine, il proposa aux dragons de monter comme il l'avait fait lui-même, l'un après l'autre; ce qu'ils firent; de telle sorte qu'il eut le temps de tuer le premier qui se présentait pendant que l'autre montait, et de le jeter de l'autre côté de la tour, où il y avait une très-grande cour, un jardin superbe et un château magnifique. Ainsi débarrassé de ses dangereux gardiens, il descendit dans l'intérieur de la tour et y trouva la fille de sainte Dhimitra, dont la beauté l'enflamma aussitôt du plus ardent amour.

« Il était à ses genoux quand survint l'aga magicien. Exaspéré de colère, celui-ci se jeta sur le jeune homme, qui le reçut courageusement. L'aga était d'une force surhumaine, mais le fils de Nicolas ne lui était pas inférieur. L'aga avait le pouvoir de se transformer comme il voulait; il se changea en lion, en serpent, en oiseau de proie, en flamme, espérant sous quelqueune de ces formes venir à bout de son adversaire; mais rien ne pouvait ébranler l'intrépide pallikare. Pendant trois jours l'aga et le jeune homme de Lepsina luttèrent ainsi sans se lasser. Le premier jour l'aga sembla vaincu, mais le second il reprit son avantage; à la fin de la journée il tua son jeune adver-

semble, et dont l'un vient d'être terrassé par l'autre (1).

saire et coupa son cadavre en quatre morceaux, qu'il suspendit aux quatre faces de la tour. Puis, exalté par son triomphe, il fit violence à la fille de Dhimitra, dont il avait jusqu'alors respecté la virginité. Mais dans la nuit la cigogne courut à tire-d'ailes bien loin de là chercher une herbe magique qu'elle connaissait; elle l'apporta dans son bec et en frotta les lèvres du jeune homme mort. Aussitôt les morceaux du cadavre de celui-ci se rejoignirent, et il ressuscita. Grand fut son désespoir quand il apprit ce qui s'était passé après sa défaite; mais il ne s'en élança qu'avec plus de fureur le troisième jour sur l'aga, pour le punir de son crime. Encore une fois il parut vaincu, mais à ce moment il eut l'heureuse idée d'invoquer la Panaghia (la sainte Vierge) en faisant vœu, s'il triomphait, de se faire moine au couvent de Phanéroméni (dans l'île de Salamine, en face d'Éleusis). La protection divine lui rendit des forces et il parvint à terrasser son adversaire; la cigogne, qui l'avait tant aidé, se jeta alors sur l'aga renversé et lui creva les yeux, puis arracha avec son bec un cheveu blanc qui se remarquait au milieu de la mèche noire dont sa tête était surmontée. A ce cheveu tenait la vie du magicien ture, qui expira immédiatement.

« Prenant la jeune fille avec lui, le vainqueur de l'aga la ramena à Lep sina, au moment où naissait le printemps et où les fleurs commençaient à apparaître dans les champs. Il alla ensuite, conformément à son vœu, s'enfermer dans le monastère. Sainte Dhimitra, réunie à sa fille, partit avec elle. On ne sait pas ce qu'elles devinrent après; mais depuis ce temps les champs de Lep sina, grâce à la bénédiction de la sainte, n'ont pas cessé d'être fertiles. »

La légende d'Άγία Δημήτρια était particulière à la localité d'Éleusis; je ne crois pas qu'on en ait retrouvé de traces ailleurs. Mais si l'on se souvient des rapprochements par lesquels nous avons prouvé qu'un éphèbe pouvait se substituer à la déesse vierge enlevée, n'est-il pas curieux de rencontrer en Épire, dans le pays même où certaines traditions prétendaient qu'avait régné Aidoneus, où l'on montrait une des bouches des enfers et où l'on plaçait quelquefois l'enlèvement de Proserpine, l'histoire d'un saint Démétrius, jeune homme enlevé à cause de sa beauté par un tchiflik-bachi nommé Kara-Scheitân (le diable noir) et mis à mort par lui pour s'être refusé à ses infâmes désirs? Le culte de ce saint a eu son berceau auprès de Jannina; mais il s'est répandu de proche en proche, et je me souviens d'avoir rencontré l'image du jeune Démétrius à l'iconostase de plusieurs églises rurales des environs de Constantinople; il était représenté avec la foustanelle et le costume albanais. Son histoire est tenue pour fabuleuse par les hommes éclairés du clergé grec, et l'Église orientale n'a jamais voulu reconnaître officiellement son culte. Plusieurs personnes d'Athènes à qui je parlais de la légende d'Άγία Δημήτρια m'ont signalé celle de ce prétendu saint Démétrius comme devant être mise en parallèle et contenant un écho plus éloigné des mêmes traditions.

(1) Torremuzza, *Siciliae veteres nummi*, pl. IX, n° 12.

Nous avons essayé déjà de montrer, à la fin du chapitre IV (1), par la comparaison avec l'histoire de Jasion et avec l'acte du fils de Déxamène dans la statue qui le représentait sur le bord du Céphise, qu'au fond, pour l'initié qui savait ne pas s'arrêter à l'apparence extérieure des mythes, c'était de son propre père qu'Iacchus ou Dionysus Zagreus était victime (2). Le lecteur achèvera de s'en convaincre en se reportant à la *Nouvelle galerie mythologique* (3), et en y voyant les preuves réunies par mon père des rapports étroits qui existent entre Jupiter et les Titans, au nombre desquels ce dieu arrive à se confondre. Ainsi, l'amour que le principe divin conçoit pour son *verbe*, pour sa première émanation, peut se changer en une jalousie produite par la crainte de voir cette émanation le supplanter, en une haine et en une lutte où le dieu père cherche à tuer son fils, tandis que celui-ci tente de le renverser du trône. C'est ce que représentent, dans une série d'émanations successives, et avant la mort de Zagreus, la lutte de Cronus et d'Uranus ou de Cronus et de Titan (4), et celle de Zeus et de Cronus. Cette dernière, sur laquelle les mythographes et les poètes nous fournissent une infinité de détails, présente les plus frappants rapports avec l'histoire de l'enfance et de la mort de Zagreus. Comme Zeus est le jeune dieu appelé à supplanter son père Cronus, le fils de Zeus et de Coré est destiné à devenir le maître de tous les immortels (5),

---

(1) P. 305.

(2) Ceci a déjà été entrevu par M. Maury : *Histoire des religions de la Grèce*, t. II, p. 366.

(3) P. 4, et p. 16 et suiv.

(4) Lactant. *Instit. divin.* I, 14.

(5) Procl. in Plat. *Cratyl.* p. 59, 334 et 336; *Parmenid.* p. 91; *Tim.* p. 331.

et, par conséquent, à s'asseoir sur le trône de l'Olympe à la place de son père. Les précautions prises pour sauvegarder le nouveau-né de la jalousie des Titans (1), avec lesquels on nomme Cronus (2), et cette dernière circonstance établit un rapprochement de plus que nous ne devons pas négliger, sont identiques avec celles que prend Rhéa pour arracher Zeus enfant aux poursuites de son père Cronus (3). Si Zagreus est dans quelques mythes ophiomorphes (4), Jupiter, dans certains autres, prend la forme d'un serpent pour échapper à Saturne, et se réfugie au pôle auprès des ourses ses nourrices (5). Il est vrai que, dans la forme extérieure, les deux fables ont une conclusion toute différente. Zagreus périt déchiré, pour ressusciter il est vrai, et Zeus triomphe de son père Cronus, qu'il relègue dans le monde inférieur. Mais ce triomphe de Jupiter n'a lieu, en réalité, qu'après une première défaite et une mort semblable à celle de Zagreus. Quand on voit, en effet, le roi de l'Olympe adoré sous la forme d'une pierre avec les épithètes de Céraunius, Casius et Cataëbatès (6),

— Nonn. *Dionysiac.* VI, v. 264 et suiv.; X, v. 297 et suiv. — Origen. *Contr. Cels.* III, 23.

(1) Voy. Lobeck, *Aglaopham.* p. 553-556.

Ces précautions sont représentées sur un bas-relief du Vatican; Gerhard, *Antike Bildwerke*, pl. CIV, n° 1. — Ottfr. Müller et Wieseler, *Denkm. der alt. Kunst.* t. II, pl. XXXV, n° 412.

(2) Procl. in Plat. *Tim.* p. 291.

(3) Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 22.

(4) Callimach. *Fragm.* 171. — Etym. Magn. v° Ζαγρεύς.

Nous venons de voir qu'à l'enlèvement du lièvre se substituait fréquemment la lutte de l'aigle contre le serpent. C'est aussi la forme d'un serpent que prend Zeus pour séduire Coré; Clem. Alex. *Protrept.* p. 15, ed. Potter.

(5) Schol. ad Arat. *Phaenomen.* v. 45.

(6) Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 56 et suiv.; cf. p. 50 et suiv.

on reconnaît que la pierre emmaillotée livrée à la voracité de Cronus par Rhéa (1) n'est qu'une image fort peu déguisée du jeune dieu lui-même. Ainsi Jupiter a d'abord été dévoré par son père, comme les membres de Zagreus, dans quelques récits, sont dévorés par les Titans (2), et les deux mythes ainsi mis en parallèle reproduisent exactement la même histoire à deux degrés différents des émanations divines. C'est seulement après une résurrection semblable à celle d'Iacchus ou de Zagreus que Jupiter reprend la lutte contre son père et triomphe de lui. Si pareille chose ne se produit pas dans l'histoire du fils de Zeus et de Coré, c'est qu'outre l'idée de l'hostilité du principe divin contre son émanation, de la lutte du vieux et du jeune soleil, les récits de la lutte de Zeus et de Cronus, comme ceux de la lutte de Cronus et d'Uranus, contiennent le souvenir de la substitution d'un culte nouveau à un culte plus ancien (3), et que pareille idée ne pouvait trouver sa place à l'occasion de Zagreus ou Iacchus, puisque, dans le monde hellénique, Jupiter n'avait pas été détrôné et demeurait le souverain de tous les dieux. Mais pour les Orphiques, plus libres dans leurs conceptions et peu soucieux de s'astreindre aux exigences des formes de la religion officielle, le Dionysus mystique était le véritable vainqueur, il supplantait son père et leurs hymnes le représentaient comme le monarque

---

(1) Hesiod. *Theogon.* v. 485-491. — Apollodor. I, 2, 1.

(2) Clem. Alex. *Protrept.* p. 15, ed. Potter. — Tzetz. in *Lycophr. Casandr.* v. 208. — Firmic. *De error. profan. relig.* p. 423, ed. Gronov. — Cf. Lobeck, *Aglaopham.* p. 557 et suiv.

(3) Voy. sur les époques primitives où le culte de Cronus régnait seul avant l'institution de celui de Zeus, Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 82.

universel, παντοδυναστος (1), comme la Divinité suprême (2).

La pluralité des Titans dans les récits de la mort de Zagreus n'est pas une circonstance qui doive faire obstacle aux rapprochements que nous établissons en ce moment. A chaque instant le symbolisme antique multiplie l'unité divine, en la réfléchissant dans un thiasse plus ou moins nombreux. Déjà les médailles d'Agrigente nous conduisent à cette multiplication, puisque le plus souvent nous y voyons figurer, non pas un seul aigle, mais deux, associés pour enlever le lièvre (3). Il y a donc là deux Jupiters au lieu d'un seul, et ces deux Jupiters sont représentés côte à côte avec les mêmes attributs sur une pierre célèbre du cabinet de Stosch (4). On trouve de même deux Neptunes (5) et deux Minerves (6). Mon père (7), à propos de Janus, et M. Gerhard (8), à propos de la double Minerve, ont étudié longuement la faculté que possèdent tous les

(1) Orph. *Hymn.* XLV, v. 2; cf. *Hymn.* XLVI et XLVIII.

(2) Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 323.

(3) Torremuzza, *Siciliae veteres nummi*, pl. IV, nos 10-14; pl. V, nos 1 et 2; *Auctar.* pl. I, n° 6.

Ce nombre de deux est justement celui des Titans sur le seul monument qui les représente déchirant le jeune Zagreus : Zoëga, *Bassirilievi*, pl. LXXXI. — Ottfr. Müller et Wieseler, *Denkm. der alt. Kunst*, t. II, pl. XXXV, n° 413.

(4) Winckelmann, *Cabinet de Stosch*, class. II, n° 42. — Tœlken, *Gemmen zu Berlin*, class. III, n° 95. — Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, pl. VIII, n° 4.

(5) Aristophan. *Plut.* v. 397.

(6) Apollodor. III, 12, 3. — Cf. De Witte, *Bulletin de l'Académie de Bruxelles*, t. VIII, part. I, p. 28 et suiv. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, p. 296 et suiv.

(7) *Nouv. gal. mythol.* p. 5 et suiv.

(8) *Zwei Mineren, achtes Programm zum Berliner Winckelmannsfest*, Berlin, 1848, in-4°.

dieux de se dédoubler dans une dualité de personnages semblables, par une division des attributs de *passivité* et d'*activité* qu'ils possèdent simultanément dans leur essence. Nous ne pouvons approfondir ici ce point de doctrine mythologique ; il nous suffira de rappeler que rien n'est plus fréquent dans les fables antiques que deux héros se liquant pour enlever une jeune fille (1). C'est ainsi qu'on voit Thésée et Pirithoüs alliés pour ravir Antiope (2) ou Hélène (3). Les mêmes héros, dans une autre tradition, se rendent en Épire afin d'enlever Proserpine (4). D'après le récit d'Apollodore (5), Pluton enlève Proserpine avec le secours de Jupiter. Ailleurs c'est Hermès qui, dans cet enlèvement, prête son assistance au dieu des enfers (6). Et il ne figure pas alors simplement comme ministre des volontés divines, car certains mythes le substituent à Hadès comme essayant de porter atteinte à la virginité de la fille de Déméter (7).

On achèvera de se convaincre de l'exactitude de l'identification que nous établissons entre Proserpine enlevée par le dieu infernal et Zagreus déchiré par les Titans, si l'on met en parallèle un troisième mythe, bien clairement inspiré des mêmes idées, celui de la

---

(1) Voy. Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.* p. 37.

(2) Plutarch. *Thes.* 27.

(3) Herodot. IX, 73. — Plutarch. *Thes.* 29, 31-34. — Apollodor. III, 10, 7. — Tzet. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 499.

(4) Plutarch. *Thes.* 31. — Apollodor. III, 10, 7.

(5) I, 5, 1.

(6) Voy. Welcker, *Raub der Kora*, dans le *Zeitschrift für alle Kunst*, t. I, part. I, p. 25 et suiv. et p. 71 et suiv. — Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1092.

(7) Cic. *De nat. deor.* III, 22. — Arnob. *Adv. gent.* IV, 14. — Tzet. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 698.



descente de Dionysus aux enfers, lequel nous offre, dans un même récit, l'image adoucie de la mort et l'amour stérile, tel qu'on peut l'avoir avec un personnage hermaphrodite. La descente de Bacchus aux enfers pour y rejoindre sa mère Sémélé (1) n'est, en effet, qu'un de ces euphémismes habituels aux Grecs pour désigner l'idée du trépas. C'est ce que donne clairement à entendre le célèbre miroir étrusque représentant la réunion du fils et de la mère dans le monde inférieur (2), car nous y voyons présider à la réunion Apollôn, le dieu même qui, dans le mythe de Zagreus, réunit ses membres dispersés et les place dans le tombeau (3). Mais à quelle condition Dionysus descend-il aux enfers? Il faut qu'un mortel lui serve de guide, et Prosymnus s'offre pour cette mission. Mais il met un prix infâme à son service, et Dionysus promet de se soumettre à cet amour qui seul peut lui ouvrir les portes de l'empire d'Hadès. Le jeune dieu pénètre dans les enfers et, au bout de quelque temps, en ressort conduisant sa mère à la lumière du ciel. Prosymnus est mort pendant l'absence de Dionysus, et cette mort fait de lui un véritable pendant du dieu infernal ravisseur de Proserpine. Alors une étrange et honteuse maladie mentale saisit Bacchus : un besoin effréné de satisfaire la passion de Prosymnus, même après sa mort, le possède tout entier. On verra le reste dans

---

(1) Pausan. II, 37, 5.

(2) *Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. I, pl. LVI A. — Gerhard, *Etruskische Spiegel*, pl. LXXXIII.

(3) Clem. Alex. *Protrept* II, p. 15, éd. Potter. — Tzetz. in *Lycophr. Cassandr.* v. 208. — Procl. in *Plat. Tim.* p. 198 et 200.

les auteurs anciens qui racontent cette histoire (1). Notre livre a beau n'être écrit ni pour des femmes ni pour des enfants, il est des infamies qui ne peuvent se trouver sous une plume chrétienne et que le français se refuse à exprimer.

Et qu'on n'aille pas prétendre, comme l'ont fait quelques érudits (2), que cette histoire, d'un symbolisme monstrueux, était purement locale, restreinte à Lerne et à ses mystères (3). Il serait bon que les savants qui connaissent si bien les mystères de Lerne fournissent quelques renseignements précis à ce sujet, car on n'en sait généralement pas grand'chose. Mais le peu qu'on en sait consiste en ce point capital qu'ils étaient issus des mystères d'Éleusis et qu'ils reproduisaient la même organisation sacerdotale avec les mêmes doctrines. Nous serions donc complètement en droit de recourir à un récit propre aux mystères de Lerne pour expliquer un point obscur des traditions éleusiniennes. D'ailleurs le personnage de Prosymnus ne se bornait en réalité ni à Lerne ni à ses mystères. Sous cette forme, ou bien sous celle de Polyhymnus (4), qui ne

---

(1) Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 29 et 30, ed. Potter. — Arnob. *Adv. gent.* V, 28. — Tzetz. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 212. — Nonn. *Synagog. histor.* I, 37. — Hygin. *Poet. astron.* II, 5. — Phavorin. v<sup>o</sup> Ἐνόςρχης. — Firmic. *Martian. De error. profan. relig.* p. 428 et 429, ed. Gronov.

(2) O. Jahn, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XVII, p. 361.

(3) Remarquons, au contraire, que les épouvantables désordres qui firent interdire les Bacchanales par le Sénat romain (Tit.-Liv. XXXIX, 8-13), désordres que la Campanienne Paculla Annia avait substitués aux antiques mystères, en traduisant par des actes subversifs de toute morale leurs vieux symboles, obscènes mais d'une intention hiératique; remarquons, disons nous, que ces désordres, d'après les récits de Tite-Live, se composaient principalement d'actes qui avaient dû trouver leur exemple et leur justification dans l'histoire de Dionysus et de Prosymnus.

(4) Tzetz. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 212.

paraît pas moins authentique, il se lie à un des faits les plus généraux de l'antiquité, l'institution des Phallophories (1). C'est ainsi que nous le retrouvons non-seulement à Lerne, mais encore à Athènes. Nous savons que, dans cette dernière ville, la tradition du voyage de Bacchus aux enfers pour en tirer Sémélé avait une grande importance. Le poète tragique Sophon (2) avait traité ce sujet, et les *Grenouilles* d'Aristophane offrent, avec évidence, une allusion satirique à ce mythe, jugé digne de tout le sérieux de la tragédie.

Les remarques que nous avons eu l'occasion de faire précédemment (3) sur la confusion qui s'établit dans un même personnage entre le père, qui tue, et le fils, qui est tué, celles que nous avons déjà formulées plusieurs fois dans le cours de ce travail (4) sur la réunion des propriétés actives et passives au sein des dieux, permettent de comprendre sans trop de difficultés comment le dieu *déchiré* est en même temps le dieu *qui déchire*. Aussi M. Creuzer (5) a-t-il eu pleinement raison de voir une allusion au démembrement de Zagreus par les Titans dans la cérémonie des *Omophagies* (6), célébrée à Chios et à Ténédos, et dans laquelle les bacchants se partageaient entre eux, pour la dévorer

(1) Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 30, ed. Potter. — Arnob. *Adv. gent.* V, 28. Cf. Schol. — ad Aristophan. *Acharn.* v. 242. — Lucian. *De dea Syria*, 16.

(2) Aristophan. *Ran.* v. 73.

(3) P. 318.

(4) P. 263, 304, 306 et 397.

(5) *Symbolik*, I. VII, chap. IV; t. III, p. 230 de la traduction de M. Guignaut. — Cf. Ottfr. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 390.

(6) Euripid. *Bacch.* v. 139. — Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 15, ed. Potter. — S. Epiphane. *Adv. haeres.* III, p. 1092.

sanglante, la chair d'une victime (1). Originellement, c'était un homme que l'on immolait et qui était déchiré comme l'avait été le dieu (2). Une admirable cylix, encore inédite, qui est passée au Cabinet des médailles avec l'ensemble des riches collections de M. le duc de Luynes, représente à l'intérieur et au centre Coré assise, ayant auprès d'elle le canard (πυγέλοψ) qui indique ses rapports étroits avec le personnage de Pénélope (3), et tenant sur ses genoux Dionysus Zagreus ou Iacchus enfant, à tête de taureau, semblable à un jeune Minotaure (4). Tout autour de l'extérieur on voit une scène des *Omophagies*, des satyres et des ménades saisis par la fureur de l'orgie divine et portant les membres sanglants d'un homme mis en pièces. Après ce qui précède nous n'avons pas besoin d'insister sur la relation des deux sujets entre eux.

Thémistocle sacrifia un jour trois jeunes prisonniers à Dionysus *Omestès* (5), dieu que nous voyons plus tard invoqué par les Orphiques (6). Mais cette circonstance montre que l'on ne saurait, avec quelques érudits (7), rattacher à des innovations orphiques les

---

(1) Plutarch *De defect. orac.* 14. — Arnob. *Adv. gent.* V, 19.

Dionysus au milieu de son thiasé, déchirant lui-même la victime des Omophagies, est représenté sur un vase de la collection de M. le duc de Blacas : Panofka, *Musée Blacas*, pl. XIII-XV. — Ottfr. Müller et Wieseler, *Denkm. der alt. Kunst*, t. II, pl. XLIX, n° 616. — Un autre vase, aujourd'hui au Musée Britannique, montre le même sujet. Voir J. De Witte, *Cat. Durand*, n° 87.

(2) Porphy. *De abstin. carn.* II, 55.

(3) Voy. De Witte, *Ann. de l'Inst. arch.*, t. XIII, p. 261-272. — Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1034.

(4) Sur les rapports du Minotaure avec le Dionysus infernal, voy. De Witte, *Revue numismatique*. 1840, p. 397-404.

(5) Plutarch. *Themistocl.* 13; *Pelopid.* 21; *Aristid.* 8.

(6) Orph. *Hymn.* LI, v. 7.

(7) Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 329.

Omophagies et le culte de Dionysus Omestès (1). Elle montre le culte du Bacchus sanguinaire en pleine vigueur 480 ans avant notre ère, c'est-à-dire à l'époque où l'Orphisme en était encore à ses premiers débuts (2) et n'avait pris ni l'extension ni l'importance qu'il prit plus tard. En outre, elle rattache ce culte au vieil usage des plus anciens Grecs de sacrifier un homme, avant d'entrer en campagne, pour s'assurer la victoire (3) et à l'ensemble de l'institution des sacrifices humains, qu'on retrouve partout dans la religion grecque lorsqu'on remonte aux époques primitives, mais que presque partout également le progrès des mœurs avait fait abolir à l'âge de la grande civilisation (4).

L'idée de vie et de renaissance s'unit dans les Omophagies à celle de mort et de destruction. En mangeant en commun le corps de la victime, les bacchants s'imaginaient participer à la vertu du sacrifice où Zagreus avait été offert en holocauste et puiser les germes d'une vie nouvelle, d'une régénération dans ce sang divin auquel on attribuait toute production et toute crois-

---

(1) M. Guigniaut (*Religions de l'antiquité*, t. III, p. 907) a, au contraire, fort bien indiqué que ces rites sanglants devaient se rapporter aux plus anciennes époques du culte de Dionysus, alors que ce culte avait encore l'empreinte de toute la barbarie des populations thraces auxquelles il était emprunté.

(2) Sur l'origine de l'Orphisme vers cette époque, voy. les preuves rassemblées et si habilement mises en œuvre par M. Lobeck dans son *Aglaophamus*.

(3) Porphyre. *De abst. carn.* II, 56.

(4) De Boissy et Morin, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* 1<sup>re</sup> série, t. I, p. 47 et suiv. — Fréret, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* 1<sup>re</sup> série, t. XVIII, p. 178 et suiv. — Voss, *Antisymbolik*, t. II, p. 456. — Ottfr. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen mythologie*, p. 394. — Bœttiger, *Ideen zur Kunstmythologie*, t. I, p. 355. — Ch. Lenormant, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 267 et suiv. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 184; t. II, p. 101 et suiv.

sance (1). Chez les Orphiques, cette idée de la vie

(1) Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 329.

Nous ne devons pas négliger ici la curieuse variante du mythe de la mort de Zagreus, dans laquelle Jupiter fait avaler à Sémélé le cœur du jeune dieu, dans lequel s'est concentré toute sa vie, et rend par là cette héroïne enceinte d'une nouvelle incarnation du même personnage, qui est le Dionysus thébain. *Liber Jovis et Proserpinae filius*, dit Hygin (*Fab.* 168), *a Titanis est distractus, cujus cor contritum Jovis Semelae in potionem dedit. Ex eo praegnans quum esset facta*, etc. Nonnus (*Dionysiac.* XXIV, v. 48), Commodianus (*Instruct.* p. 29, ed. Rigaut; p. 624, ed. Galland) et l'auteur de l'hymne à Minerve publié par Wakefield (*Silv. critic.*, part. IV, *sub fin.*), font également allusion à cette tradition. (Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 460.)

Il est impossible de ne pas y comparer le récit que fait Clément d'Alexandrie (*Protrept.* II, p. 13, ed. Potter) du mode de génération de Coré dans l'inceste de Zeus avec sa mère Déméter, récit que le père de l'Eglise dit emprunté aux mystères d'Éleusis. « Je parlerai aussi des mystères de Déméter « ou Déo, des embrassements amoureux qui unissent Zeus à sa mère Déo, « et de la colère de celle-ci, dirai-je contre son fils ou son époux ? Je rappellerai que c'est à cause de cette colère qu'elle fut surnommée Brimo, sans « oublier ni le sacrifice expiatoire (ἐκτενέας) de Jupiter, ni la boisson à l'aide « de laquelle il calma la fureur de Déo, ni le cœur arraché, ni aucun de « ces infâmes attentats. On retrouve tout cela dans les mystères que les « Phrygiens célèbrent en l'honneur d'Atys, de Cybèle et des Corybantes. Ne « raconte-t-on pas publiquement que Zeus, ayant arraché les testicules d'un « bélier, les jeta sur le sein (ἐν μέσσοις τοῖς κόλποις) de Déo, sous le prétexte « menteur de se punir de sa violente entreprise, et comme s'il s'était mutilé lui-même.... Déo devient mère » (Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, p. 222 et suiv. — Ch. Lenormant, *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXIV, part. I, p. 378 et suiv. 388 et 428). Arnobe (*Adv. gent.* V, 21) fait le même récit.

Clément d'Alexandrie compare cette histoire aux traditions de la Phrygie, et en effet nous y trouvons un mythe exactement parallèle. Les dieux arrachent à l'androgyne Agdestis ses organes virils et les jettent à terre; il en naît un amandier, emblème de l'amertume de la douleur. L'arbre merveilleux porte des fruits que vient cueillir la fille du fleuve Sangarius; ayant mis un de ces fruits dans son sein, elle en est aussitôt fécondée et conçoit Atys (Pausan. VII, 17, 5. — Cf. Strab. X, p. 469. — Arnob. *Adv. gent.* V, 6), lequel, comme nous l'avons vu plus haut (p. 367), n'est autre qu'une nouvelle incarnation du personnage d'Agdestis.

C'est en Égypte qu'il faut chercher la source de ces étranges traditions. Nous en trouvons la plus ancienne expression dans le curieux récit, écrit du temps de Ménéptah 1<sup>er</sup> (XIX<sup>e</sup> dynastie), que M. de Rougé (*Revue archéologique*, t. IX, p. 385-397) a traduit d'après un papyrus appartenant alors à madame d'Orbiney, actuellement au Musée Britannique. L'illustre égyptologue à qui le monde scientifique en doit la connaissance, et qui a si habile-

puisée dans le sang du Dionysus mystique avait donné naissance à la doctrine, reproduite aussi par les néo-

ment surmonté les difficultés que présentait la version d'un texte de ce genre, nous paraît s'être mépris sur la nature du conte qu'il traduisait, en le considérant comme « un ouvrage de pure imagination. » Le caractère et le sens nous en semblent au contraire être aussi manifestement religieux que possible. (Voy. ce que nous en avons déjà dit dans le *Correspondant*, t. XL, p. 270 et suiv.) C'est le seul exemple que l'Égypte nous ait légué d'une légende héroïque analogue à celles de la Grèce, c'est-à-dire transportant à des personnages humains les actes et les aventures que l'on attribue d'ordinaire aux dieux et qui expriment sous une forme sensible les doctrines de la religion; encore, les mythes héroïques étant étrangers au génie des Égyptiens, se tient-il dans le domaine de l'apologue ou d'un récit au caractère libre, conforme aux données religieuses, mais non consacré formellement par la religion. A deux frères nommés Anépô et Sétô est attribuée une longue histoire, pleine de faits merveilleux, qui reproduit les traits principaux de la légende d'Osiris, telle qu'elle est racontée par Plutarque et par le *Rituel funéraire*, avec quelques importantes différences cependant et surtout avec des circonstances supplémentaires qui manquent aux textes jusqu'à présent connus sur le mythe d'Osiris, mais qui se retrouvent plus tard en Grèce et en Phrygie dans les mythes de Zagreus et d'Atys. La différence principale avec la légende d'Osiris consiste en ce que celle-ci représente le frère du dieu comme son ennemi, qui cause sa mort et le met en pièces, tandis que l'épouse, Isis, recueille les débris du corps et leur rend la vie, et que le récit du papyrus d'Orbiney donne à l'épouse le rôle funeste et meurtrier, réservant au frère celui du dévouement et de la résurrection; mais ceci est, par contre, un des points de contact les plus frappants avec l'histoire de Zagreus, où nous avons vu le dieu frère, Apollon, faire pour la victime des Titans ce que le mythe égyptien, sous sa forme la plus ordinaire, fait faire à Isis pour la victime de Typhon.

Le point de vue sous lequel nous envisageons la légende traduite par M. de Rougé est assez nouveau pour avoir besoin d'être justifié. S'il était admis, il en découlerait des conséquences d'une grande importance pour l'histoire des religions antiques. Aussi croyons-nous nécessaire de ne pas reculer devant la longueur de cette digression, et de placer ici l'analyse du récit, qui en fera clairement ressortir la nature essentiellement religieuse, en l'accompagnant, dans les passages les plus significatifs, de quelques rapprochements avec les mythes qui nous paraissent y être rattachés par les liens d'une si étroite analogie.

Il y avait une fois deux frères dont l'aîné s'appelait Anépô et le plus jeune Sétô. Celui-ci vivait dans la maison de son frère, qui l'avait élevé et qu'il considérait comme un père. Un jour, quand la saison des champs fut venue, ils se rendirent ensemble sur leurs terres pour labourer. Le travail fini, Anépô envoya son jeune frère à la maison chercher le grain nécessaire pour ensemençer le champ qu'ils avaient préparé.

Sétô part donc et se rend à la maison pour chercher la semence. Il y

platoniciens, d'après laquelle les hommes, étant issus des Titans qui avaient dévoré Zagreus, devaient à cette

trouve la femme de son frère occupée à se parer avec une grande recherche, et qui l'accueille par une proposition analogue à celle que la femme de Putiphar fit à Joseph et Phèdre à Hippolyte. Sétô repousse avec indignation une pareille offre et retourne aux champs rejoindre son frère. Mais la femme qu'il avait dédaignée veut se venger, et, quand Anépô rentre à la maison, il la trouve baignée dans ses larmes ; elle lui raconte que son jeune frère lui a fait violence.

Anépô indigné se précipite sur Sétô pour le tuer. Celui-ci s'enfuit, toujours poursuivi par son frère, qui va l'atteindre, lorsque Ra (le Soleil), à sa prière, fait naître entre eux deux un grand fleuve rempli de crocodiles, qui les sépara. D'une rive à l'autre, les deux frères se parlent ; Sétô se justifie, et, pour donner plus de poids à ses paroles, se mutila lui-même de sa propre main. « Tirant alors un couteau tranchant, dit le texte, il coupa son phallus et le jeta dans l'eau, où il fut dévoré par un crocodile. » — Le phallus d'Osiris, jeté dans le Nil, est dévoré par le poisson oxyrhynque ; Agdestis est châtré par les dieux ; Atys se mutila lui-même dans la fureur que lui envoie la jalousie de Cybèle ou d'Agdestis ; le Zeus infernal feint de s'émasculer pour calmer la colère de Déo.

Sétô prévient ensuite Anépô qu'il va se retirer dans la vallée du Mimosa, qu'il déposera son cœur dans une fleur du sommet de l'arbre, auquel sa vie sera désormais indissolublement attachée. — Toute la vie de Zagreus se concentre dans son cœur ; la puissance génératrice d'Agdestis passe dans le fruit de l'amandier qui naît de son sang ; un tamarisque pousse à l'endroit où a été déposé le coffre contenant les restes d'Osiris et l'enveloppe dans son tronc. — Si l'on coupe le mimosa, le fil de la vie de Sétô sera tranché en même temps ; mais s'il meurt, son frère devra chercher son cœur pendant sept ans, et, quand il l'aura trouvé, le mettre dans un vase plein d'une liqueur divine, ce qui lui rendra la vie et lui permettra de ressusciter.

Anépô, désespéré, rentre à sa maison et tue la femme impudique qui l'a séparé de son frère. Pendant ce temps, Sétô se rend à la vallée du Mimosa et dépose, comme il l'avait annoncé, son cœur dans la fleur de l'arbre au pied duquel il fixe sa demeure. Les dieux ne veulent pas le laisser seul ainsi. Ils lui façonnent une femme douée de la plus extraordinaire beauté, mais qui, véritable Pandore, porte partout le mal avec elle. Sétô devient follement amoureux de cette beauté funeste et lui révèle le secret de son existence liée à celle du mimosa.

Cependant le fleuve s'éprend de la femme de Sétô, de la fille du Soleil : l'arbre, pour l'apaiser, lui donne une tresse des cheveux de la belle. — Souvenons-nous ici des observations auxquelles nous avons été conduits plus haut (p. 291 et suiv.) au sujet du sacrifice de la chevelure, qui se fait aux divinités infernales résidant dans les fleuves, pour racheter l'individu tout entier. — Le fleuve continue son cours en laissant flotter sur ses eaux la tresse, qui répand une odeur exquise. Elle arrive à la blanchisserie du



circonstance de participer à la vie communiquée par le pouvoir dionysiaque, ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς Διονυσιακός ἐστι καὶ

roi, à qui on la porte aussitôt. Sur la seule vue et le parfum de cette tresse, le roi devient amoureux de la femme à qui elle appartient. Il envoie des hommes à la Vallée du Mimosa pour l'enlever; mais Sétô les tue tous, il n'en reste qu'un seul, qui annonce au souverain leur désastre. Celui-ci ne se tient pas pour battu; il envoie toute une armée, qui lui amène enfin la fille du Soleil.

Mais tant que Sétô est vivant, elle ne peut pas devenir l'épouse du roi. Elle lui révèle le secret de la vie de son mari. Aussitôt des ouvriers sont envoyés qui coupent le mimosa. Sétô meurt immédiatement. — N'est-ce pas le cas de se rappeler la trahison d'Ériphyle, qui pour un bijou livre son mari à la mort, mythe d'un caractère si élevé et si funèbre, dont l'importance est révélée par la place que Polygnote avait donnée à Ériphyle dans sa peinture éminemment mystique des enfers à la Lesché de Delphes? (Voy. Ch. Lenormant, *Mém. de l'Acad. de Bruxelles*, t. XXXIV, p. 105.)

Cependant Anépô, qui venait visiter son frère, le trouve étendu mort à côté de l'arbre coupé. Il se met immédiatement en quête, et pendant quatre ans cherche inutilement son cœur. Enfin, au bout de ce temps l'âme du défunt en est arrivée au point où elle doit, dans ses migrations, rejoindre son corps (Cf. Lepsius, *Das Tottenbuch der Ägypter*, chap. LXXXIX); Anépô découvre le cœur de son frère sous une gousse de l'arbre. « Prenant le vase « où était la liqueur de libation, il y déposa le cœur, et pendant la journée « tout resta dans le même état. Mais lorsque la nuit fut venue, le cœur s'é- « tant imbibé de la liqueur, Sétô tressaillit de tous ses membres et regarda « son frère; il était sans vigueur. Alors Anépô apporta la liqueur où il avait « mis le cœur de son jeune frère, et il la lui fit boire. Le cœur retourna « à sa place, et Sétô redevint tel qu'il avait été. » — Isis cherche pendant longtemps les membres dispersés d'Osiris, les réunit et leur rend la vie. Aphrodite repêche à Byblos la tête d'Adonis, la rejoint à son corps, et au retour du printemps le beau chasseur est rendu à son amour; Cybèle arrose de nectar le cadavre d'Atys, pour essayer de le ranimer. Apollon recueille les débris du corps de Zagreus; Athéné apporte son cœur et le remplaçant dans le cadavre amène la résurrection du jeune dieu. Remarquons enfin que le procédé qu'emploie Anépô pour restituer à Sétô son cœur, est celui même que, dans le récit d'Hygin, Jupiter emploie pour faire avaler à Sémélé le cœur du Dionysus mystique, qui doit la féconder.

Les deux frères se mettent en route pour punir l'infidèle; Sétô prend la forme d'un taureau sacré. — Le principal de ces taureaux, Apis, n'était autre qu'Osiris incarné. (Voy. Mariette, *Mémoire sur la mère d'Apis*, p. 46 et suiv.) Dionysus Zagreus est essentiellement un dieu taumorphe; c'est là un rapport entre l'Osiris égyptien et le Dionysus grec, qui justifie l'identification qu'en a faite Hérodote et qui a déjà été plusieurs fois signalé. (Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 278.)

L'entrée à la cour de Sétô métamorphosé en taureau est fêtée par des réjouissances; l'Égypte a trouvé un nouveau dieu. Il profite de ces fêtes pour

ἄγαλμα τοῦ Διόνυσου (1). Mais cette dernière doctrine est évidemment de date récente; elle n'a rien a faire avec le vieux fond du mythe du fils de Zeus et de Coré, et

dire à l'oreille de la fille du Soleil : « Vois, je suis encore vivant; je suis « Sétô. Je sais bien que lorsque tu as fait couper par le roi le mimosa où je « résidais, je devais mourir. Vois, je suis encore vivant, j'ai pris la forme « d'un taureau. » La princesse manque de s'évanouir à ces paroles; cependant elle se remet bientôt et demande au roi delui accorder une faveur, celle de manger le foie du taureau. Le roi y consent avec quelque difficulté, et on met à mort l'animal, après lui avoir offert un sacrifice; mais, au moment où on lui coupe la gorge, deux gouttes de sang jaillissent sur la terre, et il s'en élève immédiatement deux grands perséas (l'arbre de vie des Égyptiens). — Le sang d'Iacchus ou Zagreus, répandu à terre, produit des arbres et des plantes, entre autres le grenadier; celui du Corybante tué par ses frères donne naissance à la plante du céleri; du sang d'Agdestis s'élève l'amandier; Atys après sa mutilation est métamorphosé en pin.

Le roi sort avec son épouse pour contempler le nouveau prodige, et l'un des arbres, prenant la parole, révèle à la reine qu'il est Sétô, encore une fois transformé. La reine profite alors de la faiblesse du souverain pour elle, et lui demande qu'on fasse couper cet arbre pour en faire de belles planches. Le roi y consent, et elle sort pour assister elle-même à l'exécution de ses ordres. « Un copeau ayant sauté entra dans la bouche de la reine. Elle s'a- « perçut ensuite qu'elle était devenu enceinte... Quand les jours se firent « multipliés, elle accoucha d'un enfant mâle. » C'était Sétô, rentrant dans le monde par une nouvelle incarnation. — Il est impossible de méconnaître l'identité de ce dernier trait avec ceux qu'au commencement de la présente note nous avons tirés de l'histoire de Zagreus et des traditions de la Phrygie. Dans le mythe d'Osiris nous rencontrons une circonstance qui doit être placée en parallèle; Isis ouvre le tamarisque qui renfermait le corps de son époux, et le cadavre qu'elle en tire la rend mère.

Les érudits qui se sont occupés spécialement des questions mythologiques ont tous remarqué que les Phrygiens dans le mythe d'Atys, les Phéniciens dans celui d'Adonis, enfin chez les Grecs les auteurs de l'histoire de Zagreus (qu'elle ait été introduite par les Orphiques ou qu'elle appartienne au vieux fond des mystères d'Eleusis), ont tous puisé à une même source. La légende épique d'Osiris suffisait pour faire chercher cette source sur les bords du Nil. Mais le récit du papyrus d'Orbiney, datant du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, prouve de plus que c'est aussi là qu'ont pris naissance bien des détails de ces trois mythes, dont on ne trouvait pas l'équivalent dans le livre de Plutarque et dans les hymnes du *Rituel funéraire*.

(1) Procl. in. Plat. *Cratyl.* p. 82; cf. p. 59 et 114. — Dio Chrysost. *Orat.* XXX, p. 550. — Olympiodor. in Plat. *Phaedon.* ap. Moustoxyd. et Schin. *Anecd.* part. IV, p. 4. — Cf. Marsil. Ficin. l. IX, *Ennead.* I, p. 83 et suiv.

elle appartient au cycle des théories métaphysiques qu'une certaine philosophie voulut très-postérieurement greffer sur les dogmes du panthéisme naturaliste des anciens sanctuaires.

L'identité du dieu *déchiré* avec le dieu *qui déchire* explique comment, lorsque les doctrines orphiques prirent un grand développement et exercèrent une influence sur tous les anciens mystères, les dévots du polythéisme ne furent pas un seul instant embarrassés de l'antinomie si profonde qui existait cependant en apparence entre l'ancienne tradition, d'après laquelle Orphée avait été déchiré par les Ménades comme un ennemi du dieu, et la nouvelle, d'après laquelle il aurait été le grand instituteur des mystères de Dionysus. Au reste, Orphée finit par être lui-même considéré comme un dieu (1). A ce titre, comme l'a fort bien remarqué M. Maury (2), « il se confondit avec Zagreus, « sur l'exemple duquel on racontait qu'il avait été mis « en pièces, les Ménades ayant, sur le mont Rhodope, « joué le même rôle que les Titans. » Son histoire contenait même, comme celle de Dionysus, un exemple de descente aux enfers, identifiée sur certains monuments avec celle du dieu (3) et offrant l'idée de mort sous une forme adoucie avec celle d'amour stérile. En effet, il allait dans le royaume d'Hadès chercher son épouse Eurydice, comme Dionysus chercher Sémélé, sa mère à la fois et son amante, et l'on disait qu'à son retour il avait élevé l'amour contre nature à la hau-

(1) Voy. Gori, *Inscr. etrusc.* t. III, p. 73.

(2) *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 331.

(3) Voy. Ch. Lenormant, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XVII, p. 419-430.

teur d'une institution sacrée (1), légende où l'on ne saurait méconnaître un reflet de celle de Bacchus et de Prosymnus.

Mais laissons ces derniers développements qui, de proche en proche, pourraient nous entraîner bien loin de notre sujet, et revenons aux mystères d'Éleusis. L'étude des cultes des différents sanctuaires échelonnés sur les bords de la Voie Sacrée dans la plaine d'Athènes nous a fait discerner, à ce que nous croyons avec certitude, d'abord l'identification de Déméter et de Coré, de la déesse mère et de la déesse fille, puis celle de Zeus ou Hadès avec Dionysus, c'est-à-dire du dieu père avec le dieu fils; enfin s'est manifesté à nos yeux un rapprochement et une confusion de Dionysus Zagreus ou Iacchus avec Coré, du fils et de la fille dans un même personnage androgyne. C'est environ dans le même ordre que ces identifications se révélaient aux yeux des épopées dans la seconde partie de la représentation sacrée, jusqu'à la formule qui, montrant Brimo mère de Brimus, réunissait en une seule les deux générations divines de la fille et du fils (2). Le rapprochement est même assez frappant pour que nous puissions croire qu'une intention formelle n'ait pas guidé dans l'échelonnement des sanctuaires qui bordaient cette partie de la route par laquelle les initiés se rendaient à Éleusis.

Le spectacle de l'initiation s'arrêtait à l'expression de la dernière identité que nous avons constatée, laissant

---

(1) Hygin. *Poët. astron.* II, 7.

(2) Sur l'ordre des représentations dans la deuxième partie de la *pannychis* mystique, voy. Ch. Lenormant, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXIV, part. I, p. 428-445.

à l'intelligence des épopées le soin de tirer les dernières conséquences des propositions religieuses dont on avait fait passer sous leurs yeux les symboles. Il est en effet bien positif que dans les mystères d'Éleusis on ne procédait pas à un enseignement dogmatique formel (1). On se bornait à faire apparaître devant les initiés des figures symboliques, *φάσματα, σχήματα*, et des scènes dramatiques tirées de l'histoire des dieux, *δρώμενα, μυστικὰ σκιρτήματα*, accompagnées des paroles de l'hiérophante, *ρήσεις*; et ces figures, ces scènes et ces paroles avaient toujours un caractère obscur et mystérieux, qu'une petite partie seulement des initiés arrivait à comprendre complètement (2). Le lien fondamental des différents symboles, le dogme, si l'on peut ici se servir de cette expression, demeurerait une connaissance réservée à l'hiérophante et qu'il ne révélait que dans des entretiens particuliers, à ceux dont il lui convenait de compléter ainsi l'initiation. C'est ce que dit formellement Théodoret (3) : « Tous ne connaissent pas ce que sait « l'hiérophante (*τὸν ἱεροφάντικὸν λόγον*); la plupart ne « voient que ce qui est représenté. Ceux qui s'appel- « lent prêtres accomplissent les rites des mystères, et « l'hiérophante seul sait la raison de ce qu'il fait et la « découvrir à qui il le juge convenable (4). »

Quelques philosophes durent recevoir ces communi-

---

(1) Voy. Guigniaut, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXI, part. II, p. 51-66; *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1206-1218. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. II, p. 347 et suiv.

(2) Ch. Lenormant, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXIV, part. I, p. 363-377.

(3) *Therap.* I, p. 412, ed. Schulz.

(4) Cf. Théodoret. *Orat.* I, *De fide*, p. 482, ed. Schulz.

cations de l'hiérophante et y puiser le fond de leurs doctrines (1). Au premier rang on est en droit de placer Héraclite. Des fragments que l'on possède de ces philosophes et des dogmes de certaines sectes d'hérétiques signalées comme ayant aussi puisé à la source des Eleusines, on a déjà conclu que l'idée fondamentale des mystères était l'unité divine, mais telle que la comprend le panthéisme, dans un dieu émanateur et non créateur, un dieu-monde, un dieu-nature, impersonnel, vivant dans tous les êtres et dans tous les phénomènes naturels (2). Les passages allégués à ce sujet sont fort obscurs, et l'on conçoit qu'ils aient pu laisser encore dans de bons esprits des doutes sur l'existence réelle de ce dogme connu de l'hiérophante. Mais pour nous, après avoir constaté d'une manière que nous croyons certaine, à l'aide des données de l'archéologie et de la comparaison des traditions mythologiques, les trois propositions de l'identité de la déesse mère et de la déesse fille, du dieu père et du dieu fils, du dieu fils et de la déesse fille, ne devons-nous point faire un pas de plus? Ces trois propositions demandent à être coordonnées, et de leur rapprochement naît l'expression la plus claire et la plus positive du panthéisme (3). Tous les personnages divins des récits exotériques et populaires s'identifient au fond les uns avec

---

(1) Voy. Creuzer, *Symbolik*, I. VIII, sect. II, chap. III; t. III, p. 805 de la traduction de M. Guigniaut.

(2) Marchal, *Notice en réponse à un passage concernant l'unité de Dieu dans les Recherches sur les mystères des anciens par Sainte-Croix*, dans le *Bulletin de l'Académie de Bruxelles*, t. XVIII, 1851, n° 1.

(3) C'est la conclusion à laquelle Vilhoison était déjà parvenu dans sa belle dissertation *De triplici theologia mysteriorum veterum*, insérée dans la première édition des *Recherches sur les mystères de Sainte-Croix*, p. 221-338.

les autres (1); leur distinction est seulement apparente; ils ne sont que des noms—*numina sunt nomina de rebus*, a dit Tertullien d'après Varron (2)—que des attributs, des formes et des états du grand Tout divin, dont la conception sous ses différentes faces constitue la base de tous les mythes. Ainsi dans cet être divin, qui est l'univers, l'unité se divise dans la pluralité et la pluralité se résout dans l'unité. Serait-ce par hasard cette qualité essentielle de la Divinité, d'après les conceptions panthéistiques, d'être à la fois *une* et *plusieurs*, qu'exprimait, sous une forme mystérieuse et impénétrable pour le plus grand nombre, l'épi de blé moissonné, *τεθερισμένος στάχυς*, dont l'apparition silencieuse, *ἐν σιωπῇ*, terminait le spectacle des initiations (3), comme le symbole le plus grand, le plus merveilleux, le plus parfait qu'on pût montrer aux époptes, *τὸ μέγα καὶ θανυμαστόν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον* (4)?

Dans tous les cas, de cette conception panthéistique de l'essence divine résultait forcément que c'était la Divinité même qui renaissait et mourait tour à tour dans les diverses phases de la nature, que les trépas, les naissances, les amours, les combats rapportés dans les différents mythes n'existaient que dans l'apparence, et qu'en réalité ce n'étaient que des modes et des évolutions de la vie de la Divinité universelle. Une telle idée se retrouve au fond de toutes les religions polythéistes

---

(1) Cette proposition était formellement exprimée par les Orphiques, Macrob. *Saturn.* I, 18. — Justin. Mart. *Cohort. ad gent.* p. 78. — Cf. Procl. in Plat. *Tim.* V, p. 49.

(2) *Ad nat.* II, 11.

(3) Voy. Guigniaut, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXI, part. II, p. 68. — Ch. Lenormant, *Ibid.* t. XXIV, part. I, p. 443.

(4) Origen. *Philosophumén.* V, 8.

antiques, sans aucune exception, et elle forme le lien commun entre les formes de ces religions qui semblent extérieurement les plus opposées. Il nous serait facile de la faire voir dans les enseignements des sanctuaires des bords de l'Euphrate et du Nil. Quels qu'en fussent la source et le point de départ, ce que nous n'avons pas à rechercher ici, elle n'était pas étrangère aux croyances religieuses des Aryâs, telles que nous les révèlent les plus anciens monuments littéraires de ce peuple et que durent les apporter avec eux les rameaux de la race qui vinrent s'établir en Grèce (1). Un des plus anciens commentateurs du *Rig-Vêda*, celui auquel nos aryanistes modernes reconnaissent le sens critique le plus fin, la plus grande autorité, la plus solide connaissance des traditions anciennes, Dourgâcâr्या, l'a très-formellement exprimée à propos de la lutte d'Indra et de Vritra, qui joue un si grand rôle dans tous les hymnes védiques : « C'est l'image d'un combat, « car, en fait, il n'y a pas de combat, puisque Indra « n'a pas d'ennemi (2). » Aussi ne doit-on pas être étonné de trouver cette idée comme la base des mythes et des initiations d'Éleusis dès leurs plus anciennes

---

(1) Sur la manière dont toutes les divinités védiques, même les plus opposées, s'identifient les unes avec les autres dans un grand Tout panthéistique, voy. Maury, *Revue archéologique*, t. X, p. 11 et suiv.

(2) Burnouf, *Bhagavâta-purâna*, t. III, p. LXXXVI. — Ce n'est donc pas, comme on l'a cru (Bréal, *Hercule et Cacus*, p. 153 et suiv.), par une modification de l'esprit du mythe primitif que le *Bhagavâta-purâna* (l. VI, ch. 12 et 17) représente le combat d'Indra et de Vritra comme simplement apparent au sein du panthéisme universel. Les changements au vieux mythe aryen y consistent dans les conceptions brahmaniques postérieures auxquelles il est mêlé et avec lesquelles on le fait cadrer de force. Mais cette idée fondamentale de la non-distinction des deux adversaires autrement qu'en apparence, est, comme tous les détails du combat, très-exactement empruntée aux traditions des Vêdas.



époques, lors même que l'on admettrait avec beaucoup d'érudits de nos jours que les mystères, à l'origine, n'avaient fait aucun emprunt à l'Égypte ou à l'Asie Occidentale, et ne contenaient rien que d'essentiellement pélasgique et arien.

---

## CHAPITRE VII.

### LE MONT CORYDALLUS ET LE TOMBEAU DE PYTHIONICE.

Après avoir donné, dans les chapitres précédents, un grand développement aux spéculations mythologiques, nous allons, pour quelque temps, les laisser de côté et nous borner, dans ce chapitre, à l'identification des localités modernes avec celles que décrivent les auteurs anciens. Nous arrivons, en effet, à l'un des plus difficiles problèmes que présente la topographie des environs d'Athènes.

A partir de la chapelle de Saint-Blaise et de l'extrémité du Bois des Oliviers, le sol s'est graduellement élevé au-dessus du niveau de la vallée du Céphise et de la région que les anciens appelaient la Plaine, τὸ Πεδίον (1), sans qu'il fût besoin d'autre désignation pour faire comprendre que cette plaine par excellence était celle qui environnait la cité de Minerve. Devant nous se dresse maintenant la chaîne de montagnes qui sépare le bassin d'Athènes de celui d'Éleusis. Courant du nord-est au sud-ouest, cette chaîne, dont les sommets n'ont qu'une assez médiocre élévation par rapport aux montagnes voisines, telles que l'Hymette, le Pentélique, et surtout le Parnès, se termine à son extrémité méri-

---

(1) Thucyd. II, 20 et 56.

dionale au rivage de la mer, entre le Pirée et la baie d'Éleusis, dominant immédiatement le détroit qui sépare Salamine de la côte d'Attique et où fut livrée la bataille dont le souvenir immortalisera jusque dans les âges les plus reculés le nom de l'île d'Ajax. Son autre extrémité se relie au Parnès par une ligne de collines très-basses, qui dessine entre les deux groupes de montagnes une dépression de terrain marquée, constituant ce qu'on appelle le passage de Δέμα, par lequel on gagne directement, de la partie de la plaine de Thria la plus rapprochée du Parnès, la portion la plus septentrionale de la plaine d'Athènes, auprès de Μενίδι, l'antique Acharnæ. Le défilé de Daphni, par lequel passait la Voie Sacrée comme la Route Royale actuelle, et dont nous aurons à reparler assez longuement, sépare en deux massifs principaux cette chaîne de montagnes. Le massif nord, situé entre les deux plaines, et dont le sommet constitue le point culminant de tout le système, s'appelle aujourd'hui Στεφανόβουνο, d'après le village ruiné de Στεφάνι, situé sur un de ses flancs. Le massif sud, séparant la plaine d'Athènes de la baie d'Éleusis, est à son tour divisé en deux parties par un défilé, qui de Σκαραμαγνᾶ, en face de Salamine, mène dans les environs du Pirée. La portion de hauteurs située à gauche de ce défilé, en venant de la plaine d'Athènes, porte le nom de Σκαραμαγνᾶβουνο, ou « montagne de Scaramanga; » le sommet entre les deux défilés de Scaramanga et de Daphni est désigné des habitants par l'appellation de Δαφνίβουνο, ou « montagne de Daphni. » En outre, nous rencontrons, en avant de l'entrée du défilé de Daphni, vers Athènes, une petite hauteur de forme régulièrement conique,

détachée du reste de la chaîne, que couronne une chapelle dédiée au prophète Élie, Ἅγιος Ἡλίας, le patron des lieux hauts dans tout le monde oriental. Cette colline n'est désignée que par le nom de la chapelle qui la surmonte.

Telle est la constitution physique de la chaîne des hauteurs par lesquelles sont séparés les deux antiques royaumes d'Eumolpe et d'Érechthée. Les écrivains de l'antiquité nous ont conservé trois noms qui doivent s'appliquer aux différentes parties de cette chaîne, ce sont ceux de Corydallus(1), Ægaléos (2) et Pœcile (3). Au premier doit être rattaché celui d'un dème de Corydallus (4), appartenant d'abord à la tribu Hippothoon-tide (5), puis à l'Attalide (6).

Les systèmes proposés par les érudits modernes pour l'éclaircissement de ce point de la géographie comparée de l'Attique, sont au nombre de dix, que l'on peut représenter ainsi :

1° Gell (7) : —————  
                   Ægaléos.   Corydallus.           Icarius.

2° Kruse (8) : —————  
                                   Pœcile.  
                   Ægaléos.   Corydallus.           Icarius.

(1) Strab. IX, p. 395 et 399. — Theophrast. *ap.* Athen. IX, p. 390.

(2) Αἰγάλεως : Herodot. VIII, 90. — Αἰγάλεων : Thucyd. II, 19. — Αἰγάλεος, Schol. *ad* Demosth. *Contr. Timocrat.* p. 741. — *Ægialeus* : Plin. *Hist. nat.* IV, 7, 11 ; Solin. VII, 18. — *Ægaleos* : Stat. *Thebaid.* XII, v. 620. — Ἐγκαλέον : Tzetz. *Chiliad.* I, v. 978.

(3) Pausan. I. 37, 4.

(4) Strab. IX, p. 395.

(5) Steph. Byz. v° Κορυθαλλός. — *Corp. inscr. graec.* n° 172.

(6) Steph. Byz. *loc. cit.* — Cf. Grotefend, *De demis Atticæ*, p. 28.

(7) *Unedited antiquities of Attica*, pl. I.

(8) *Hellas*, t. II, p. 13 et suiv.

3° Leake (1) : Æ G A L É O S  
 \_\_\_\_\_  
 Corydallus.      Pœcile.

4° Preller (2)  
 et  
 Grotefend (3) : Pœcile.  
 \_\_\_\_\_  
 Ægaléos.      Corydallus.      Icarius.

5° Preller,  
 second système (4), et  
 Forbiger (5) : Æ G A L É O S  
 \_\_\_\_\_  
 Corydallus.      Pœcile.

6° Ross (6) : \_\_\_\_\_  
 Ægaléos.      Corydallus.

7° Kiepert (7) : Æ G A L É O S  
 \_\_\_\_\_  
 Ægaléos.      Corydallus.      Pœcile.

8° Hanriot (8) : C O R Y D A L L U S  
 \_\_\_\_\_  
 Ægaléos.      Pœcile.

9° Bursian (9) : Æ G A L É O S  
 \_\_\_\_\_  
 Corydallus.      Pœcile.

Parmi ces nombreux systèmes, il faut, avant tout, écarter comme impossibles par la question préalable, s'il est permis de nous servir ici de ce terme du langage parlementaire, ceux où figure le nom du mont Icarius. Nous avons déjà donné, dans notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis* (10), la série des preuves décisives qui

(1) *Demi of Attica*, 1<sup>re</sup> édition, p. 2 et suiv.; 2<sup>e</sup> édition, p. 2 et suiv.

(2) *Ueber die Lage der attischen Berge Ægaleus, Corydallus, Pœcilus und Icarius*, dans le *Zeitschrift für Alterthumswissenschaft* de Zimmermann, 1836, n<sup>os</sup> 77 et 78.

(3) Article *Attika* dans la *Real-Encyclopædie* de Pauly.

(4) *De via sacra*, disp. II, p. 6.

(5) *Handbuch der alten Geographie*, t. III, p. 928.

(6) *Demen*, p. 79.

(7) *Atlas von Hellas*, pl. XI, *Umgebung von Athenai*.

(8) *Recherches sur les dèmes*, p. 38-44.

(9) *Geographie von Griechenland*, t. I, p. 253.

(10) P. 240 et suiv.

obligent à reporter cette montagne et le dème homonyme d'Icaria dans une toute autre partie de l'Attique, auprès de Marathon. Il n'est pas nécessaire de revenir ici sur ces preuves, et nous nous bornerons à y ajouter en passant un autre argument, tiré des vers dans lesquels Nonnus (1) fait pousser spontanément la vigne à Marathon sur les pas de Bacchus,

. . . . . ἀπὸ γθονίοιο δὲ κόλπου  
Αὐτοφυῆς, γλυκεροῖο πεπαινομένου τοκατοῖο,  
Βότρυς ἐλαίηντος ἐφοινίχθη Μαραθῶνος,

quand le dieu se rend en Attique pour y recevoir l'hospitalité d'Icarius.

Les textes sur lesquels se basent les autres systèmes sont principalement les suivants :

Théophraste (2) prétend que les perdrix du Corydallus n'avaient pas le même chant du côté d'Athènes que sur l'autre revers, οἱ πέρδικες τοῦ Κορυδαλλοῦ πρὸς τὸ ἄστρῳ κακκιδίζουσιν, οἱ δ' ἐπέκεινα τιτυβίζουσιν. Pline (3), Élien (4) et Antigone de Caryste (5) rapportent le même fait, et l'expliquent par cette circonstance que les perdrix du revers occidental de la montagne appartenaient à une espèce propre à la Béotie, laquelle venait jusque-là et ne passait jamais dans la plaine d'Athènes (6). Il

---

(1) *Dionysiac.* XLVII, v. 16-18.

(2) *Ap. Athen.* IX, p. 390.

(3) *Hist. nat.* X, 41.

(4) *Hist. anim.* III, 35.

(5) *De mirabil.* 6.

(6) *Cf. Solin.* VII, 18.

J'ai souvent chassé sur les deux versants de la montagne qui sépare la plaine d'Athènes de celle d'Eleusis, et j'ai tué également des deux côtés cette grosse espèce de perdrix à la chair coriace et sans goût que les naturalistes

semblerait que l'on dût en conclure que le nom de Corydallus appartenait à la partie de la chaîne la plus voisine du Parnès, et, par conséquent, de la Béotie. Cependant Strabon (1) mentionne le mont et le dème de Corydallus parmi les points rapprochés de la côte, ὑπὲρ δὲ τῆς ἀκτῆς ταύτης ὄρος ἐστὶν ὃ καλεῖται Κορυδαλὸς, καὶ ὁ δῆμος οἱ Κορυδαλεῖς. En même temps, Hérodote (2), décrivant la position de Xerxès pendant la bataille de Salamine, appelle Ægaléos la montagne qui domine le détroit, ὑπὸ τῷ οὐρεὶ τῷ ἀντίον Σαλαμῖνος, τὸ καλεῖται Αἰγάλεως (3). Ceci, du reste, semble conforme à l'étymologie, car on ne peut méconnaître un rapport étroit entre le nom Αἰγάλεως ou Ægialeus, comme disent Pline, Solin et le scholiaste de Démosthène, et le mot αἰγιαλὸς « rivage, » d'où αἰγιαλειος. Tzetzés (4) vient encore confirmer le dire d'Hérodote en faisant de l'Ægaléos la montagne directement opposée à Salamine,

Αὐτὸς ὁ Ξέρξης ἄνωθι τοῦ Ἐγκαλέου ὄρους,  
Ὅπερ ἐστὶ καταντικρὺ κείμενον Σαλαμῖνος,  
Χρυσῇ Ξρόνῃ καθήμενος ὦρα τὴν ναυμχλιν.

ont appelée *Perdix graeca*, sans avoir jamais pu, quelque soin que j'y apportasse, parvenir à distinguer la moindre différence dans leur chant. Il y a donc évidemment, dans les récits des auteurs que nous avons cités, une de ces exagérations que l'on remarque toujours dans les observations merveilleuses des Grecs sur les animaux. En Béotie, outre la *Perdix graeca*, j'ai fréquemment rencontré la perdrix rouge ordinaire (*Perdix rubra*), qu'il m'a été impossible de trouver en Attique et qu'aucun des chasseurs athéniens que j'ai eu l'occasion d'interroger n'y a vu non plus. Peut-être aux temps antiques descendait-elle jusque dans la plaine de Thria et sur le versant occidental du Corydallus. Ce serait alors ce qui aurait fait dire que les perdrix étaient absolument différentes sur les deux côtés de la montagne.

(1) IX, p. 395.

(2) VIII, 90.

(3) Cf. Schol. ad Demosth. Contr. Timocrat. p. 741.

(4) *Chiliad*. I, v. 977-979.

A part M. Hanriot, aucun des auteurs dont nous avons rapporté les opinions ne nous semble être parvenu à concilier d'une manière satisfaisante ces différents témoignages. M. Ross, s'appuyant exclusivement sur le texte de Théophraste, place le dème de Corydallus vers Acharnæ et suppose que la portion de la montagne la plus voisine de la mer s'appelait Ægaléos, tandis que la plus voisine du Parnès portait le nom de Corydallus. Mais ce système est formellement démenti par le passage de Strabon rapporté tout à l'heure, d'où il résulte que le dème et le mont Corydallus dominaient immédiatement le littoral vis-à-vis de Salamine, entre les flots appelés Pharmacuses et le port Phoron. Le même texte renverse aussi les systèmes, tels que celui de Kiepert, dans lesquels le nom de Corydallus est attribué à une autre partie des montagnes située fort au delà de la région littorale. L'arrangement de M. Leake, surtout tel qu'il a été modifié par M. Preller dans sa seconde dissertation *De via sacra* et par M. Forbiger, s'accorde mieux avec le langage du grand géographe antique. En effet, d'après l'idée qu'adoptent ces érudits, le Corydallus se trouve bien au-dessus du rivage, ὑπὲρ τῆς ἀκτῆς ταύτης, entre les Pharmacuses et le port Phoron, ainsi que l'indique Strabon; et en même temps ce Corydallus est aussi l'Ægaléos, comme le veut le texte d'Hérodote, ὑπὸ τῷ οὐρεὶ τῷ ἀντίῳ Σαλαμῖνος, τὸ καλεῖται Αἰγάλεως. Mais, en restreignant l'appellation de Corydallus à la partie voisine de la mer, ce système se trouve en complète opposition avec les passages antiques relatifs aux perdrix κακκαβίζουσαι et τιτυβίζουσαι.

La clef définitive du problème est dans un texte de



Thucydide (1), que nous croyons nécessaire de placer sous les yeux du lecteur et de soumettre une fois de plus, après tant d'autres, à un scrupuleux examen.

Il s'agit de l'invasion de l'Attique en venant de la Béotie, tentée dans le printemps de la première année de la guerre du Péloponèse par Archédamus, roi de Sparte, à la tête d'une nombreuse armée de Péloponésiens et de Béotiens. Archédamus, avec les troupes de la ligue, débouche des passages du Cithéron sur OEnoé, qu'il assiège vainement, et dont les remparts trop solides voient se briser tous ses efforts. De là, les murmures de ses soldats, mécontents de n'arriver à aucun résultat et de se consumer devant une bicoque, le font descendre dans la plaine d'Éleusis et de Thria, qu'il ravage, *πρῶτον μὲν Ἐλευσίνα καὶ τὸ Θριάσιον πεδῖον ἔτεμνον*. Arrivé aux lacs Rhihi (point où la route, resserrée entre la montagne et les lacs, pouvait être très-facilement défendue, comme dans une sorte de Thermopyles), il a un engagement avec la cavalerie athénienne, qu'il culbute, *καὶ τροπὴν τινα τῶν Ἀθηναίων ἱππέων περὶ τοὺς Ρεῖτους καλουμένους ἐποιήσαντο*. A la suite de ce combat, l'armée péloponésienne se porte en avant, ayant à droite le mont Ægaléos, traverse le territoire de Cropia et s'établit enfin à Acharnæ, le dème le plus important de l'Attique, *ἔπειτα προυχώρου ἐν δεξιᾷ ἔχοντες τὸ Αἰγάλεων ὄρος διὰ Κρωπειᾶς, ἕως ἀφίκοντο ἐς Ἀχαρνάς, χωρίον μέγιστον τῆς Ἀττικῆς τῶν δήμων καλουμένων*.

Deux chemins praticables pour une armée nombreuse peuvent conduire de la plaine de Thria dans celle

---

(1) II, 19.

d'Athènes : ce sont les passages de Daphni (1) et de Déma (2). Le chemin par Stéphanie et la crête du mont le plus rapproché du Parnès (3) est un simple sentier de pâtres, dans lequel un corps de troupes ne saurait s'engager. Mais par lequel des deux chemins réellement praticables Archédamus a-t-il passé? Là gît toute la question.

Ceux qui attribuent le nom d'Ægaléos à l'ensemble de la chaîne, supposent la marche des Péloponésiens par le passage de Déma, et placent Cropia aux ruines helléniques importantes qui se voient dans la partie la plus large du passage lui-même, en arrière du rempart par lequel il est fermé et quelques instants avant le débouché dans la plaine d'Athènes, auprès d'Acharnæ (4). C'est ainsi que cette localité est marquée sur la carte de M. Kiepert (5). Mais nous croyons avec Gell (6), Kruse (7), le colonel Leake (8) et M. Harriot (9), que les données du texte de Thucydide ne peuvent trouver une explication complète qu'en rétablissant la marche d'Archédamus par le défilé de Daphni, c'est-à-dire par la Voie Sacrée.

Un premier argument, de nature militaire, se tire du combat de cavalerie auprès des lacs Rhiti. Les Pélo-

---

(1) Gell, *Itinerary of Greece*, p. 31 et suiv.

(2) *Ibid.* p. 21.

(3) *Ibid.* p. 24.

(4) Voy. Gell, *Itinerary of Greece*, p. 22.

(5) *Atlas von Hellas*, pl. XI, *Umgebung von Athenai*.

(6) *Itinerary of Greece*, p. 22.

(7) *Hellas*, t. II, p. 13.

(8) *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 37. — Comment le docte topographe n'en a-t-il pas conclu que le nom d'Ægaléos devait être restreint à la portion de montagnes située au Sud du défilé de Daphni?

(9) *Recherches sur les dèmes*, p. 43 et suiv.

ponésiens qui, en longeant le pied du Parnès, conservaient constamment leurs communications avec la Béotie, n'avaient aucun motif de porter leurs efforts plus au sud, vers l'entrée du défilé de Daphni, si le passage de Déma était ouvert et s'ils voulaient gagner Acharnæ par cette voie. Les cavaliers athéniens (et le langage de Thucydide est formel à cet égard) n'avaient pas fait une pointe dans la plaine de Thria pour inquiéter l'ennemi sur ses flancs ; ils laissaient ravager la plaine sans y mettre obstacle, espérant que l'armée de la ligue opérerait ensuite sa retraite, comme Plistoanax, fils de Pausanias, roi de Sparte, l'avait fait quatorze ans auparavant. Ἀθηναῖοι δὲ, μέχρι μὲν οὗ περὶ Ἐλευσίνα καὶ τὸ Θριάσιον πεδῖον ὁ στρατὸς ἦν, καὶ τινα ἐλπίδα εἶχον ἐς τὸ ἐγγυτέρω αὐτοὺς μὴ προΐεναι, μεμνημένοι καὶ Πλειστοάνακτα τὸν Πausανίου Λακεδαιμονίων βασιλέα, ὅτε ἐσθαλὼν τῆς Ἀττικῆς ἐς Ἐλευσίνα καὶ Θρίῳζε στρατῷ Πελοποννησίων, πρὸ τοῦδε τοῦ πολέμου τέσσαρσι καὶ δέκα ἔτεσιν, ἀνεχώρησε πάλιν, ἐς τὸ πλεῖον οὐκέτι προελθῶν(1). Ils se bornaient donc à garder l'entrée du défilé de la Voie Sacrée, se tenant auprès des Rhiti, περὶ τοὺς Ρεῖτους, c'est-à-dire dans la première partie du défilé même, à l'endroit où la route est serrée entre les lacs et la montagne. Passant par Déma, il suffisait aux Péloponésiens d'aller occuper Acharnæ pour les forcer à évacuer sans combat cette position, désormais inutile, et à se replier en toute hâte vers Athènes, de peur d'être coupés par des partis de l'armée d'Archidamus. Un combat aux Rhiti n'était nécessaire que si, le passage de Déma étant déjà fermé par la puissante fortification qu'on y voit encore aujourd'hui, les Lacé-

---

(1) Thucyd. II, 21.

démoniens et leurs alliés, ne voulant pas y tenter un assaut difficile et meurtrier, se décidaient à forcer le passage plus étroit, mais moins bien défendu, de Daphni.

Mais nous trouvons des preuves encore plus décisives dans l'itinéraire indiqué par Thucydide jusqu'à Acharnæ après la traversée des montagnes.

A cet endroit, il y a une différence de leçons dans les manuscrits et les éditions imprimées. La majorité des manuscrits et toutes les éditions anciennes portent διὰ Κερροτίας; quelques manuscrits seulement et les éditions modernes διὰ Κρωπειᾶς. Il n'y a pas de raison bien décisive en faveur de l'une ou de l'autre de ces leçons. Mais, circonstance curieuse, l'une et l'autre ne s'expliquent complètement que si l'on fait passer Archidamus par le défilé de Daphni.

Raisonnons d'abord dans l'hypothèse de la leçon διὰ Κερροτίας, attaquée pour la première fois par Barbié du Bocage (1) et actuellement abandonnée (2), mais reprise par le colonel Leake (3), et qui a pour elle la mention que fait Étienne de Byzance (4) d'une Κερροτία χώρα dans l'Attique. Cette région ne peut être que l'ancien royaume mythique de Cécrops, c'est-à-dire la plaine d'Athènes, comme l'a très-bien vu le colonel Leake. Si donc le véritable texte de Thucydide était διὰ Κερροτίας, il ne saurait pas y avoir de doute sur le point où l'armée péloponésienne franchit la chaîne de hauteurs qui sé-

---

(1) Traduction française du *Voyage* de Chandler, t. III, note 97.

(2) Voy. Osann, dans les notes de la traduction allemande des *Antiquités d'Athènes* de Stuart, t. II, p. 252.

(3) *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 37.

(4) V<sup>o</sup> Κερροτία.

pare Athènes d'Eleusis. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la carte pour voir que c'est seulement en débouchant du défilé de Daphni qu'elle a pu traverser une portion de la Cécropie ou de la plaine d'Athènes pour aller s'établir à Acharnæ.

Supposons maintenant, avec les éditeurs les plus récents, que la leçon διὰ Κρωπειᾶς est la vraie. Qu'en résultera-t-il ?

Il y avait évidemment dans l'Attique deux dèmes du nom de Cropia, comme deux du nom de Phégée et deux du nom d'Elæus. Le premier, le seul qu'ait reconnu le colonel Leake (1), a vu son nom conservé dans celui du village actuel de Κωρώπι, dans la Mésogée, où l'on a découvert plusieurs inscriptions funéraires de démotes de Cropia (2). On ignore à quelle tribu il appartenait, mais nous n'avons pas à nous en occuper ici. Le second formait un *tricome* avec les dèmes de Pélices et des Eupyrides (3), et appartenait comme ces bourgs à la tribu Léontide (4). C'est évidemment de celui-ci seul qu'il peut être question dans le passage de Thucydide.

(1) *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 43.

(2) Stuart, *Antiquities of Athens*, t. III, p. 22. — Cette inscription a été omise dans le *Corpus* de M. Bœckh.

Nous en avons trouvé une autre, presque effacée, sur une petite stèle ronde au coin d'un champ, non loin du village de Κωρώπι :

ΝΑΡΟΣ  
ΡΙΧ.Υ  
ΩΓ. . ΗΣ

Μένανδρος [Πυρ]ρίχ[ο]υ [Κρ]ωπει[ῶ]ν.

(3) Steph. Byz. v<sup>o</sup> Εὐπυρίδαι.

(4) Steph. Byz. v<sup>o</sup> Κρωπειά. — Schol. ad Aristophan. *Equit.* v. 79. — *Corp. inscr. graec.* n<sup>o</sup> 298.

Nous savons d'une manière positive, par l'exemple des deux *tétracomes* Piraïque et Marathonien, que les groupements de ce genre, dus à des communautés de cultes, n'avaient lieu qu'entre dèmes immédiatement contigus. Or nous connaissons avec certitude l'emplacement de Pélèces au lieu qui porte encore le nom de Πέλικας (1), tout à côté de Μαροῦσι (l'ancien Athmonum). Celui des Eupyrides a été fixé d'une manière plus que probable, par Kiepert (2) et M. Hanriot (3), à Δερβισαοῦ, sur les bords du Céphise, dans la région même de l'Attique où la vieille religion pélasgique consistait dans l'adoration du feu intérieur, entre Hephæstia (aujourd'hui Ἡράκλι), dont le nom seul est assez significatif sous ce rapport, et Colone, où l'on honorait d'un culte tout spécial Prométhée et Héphestus (4). On ne saurait méconnaître, en effet, une parenté de culte, tenant évidemment à un voisinage immédiat, entre ces deux dèmes et celui des Eupyrides, où l'on prétendait que le feu s'était manifesté et avait été produit par les hommes pour la première fois (5). Les sites de Pélèces et des Eupyrides étant identifiés à des localités modernes, Cropia, d'après le renseignement précis que nous fournit Étienne de Byzance, doit être cherchée tout auprès de Πέλικας ou de Δερβισαοῦ, et plutôt encore de ce dernier point, car Pélèces était tellement serré entre les dèmes d'Athmonum (Μαροῦσι), de Cholarges

---

(1) Voy. Leake, *Demé*, 2<sup>e</sup> édition, p. 43. — Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 41.

(2) *Atlas von Hellas*, pl. XI, *Umgebung von Athenai*.

(3) *Recherches sur les dèmes*, p. 45.

(4) Sophocl. *OEdip. Colon.* v. 55. — Pausan. I, 30, 2.

(5) Etym. magn. v<sup>o</sup> Εὐπυρίδων.

(Χαλάνδρι) (1), d'Hephæstia (Ἡράκλι), des Eupyrides (Δερβισαοῦ), et les derniers escarpements septentrionaux de l'Anchesme, qu'on ne peut guère y trouver l'emplacement contigu d'un autre dème. C'est pour cela que nous n'hésitons pas à reconnaître, avec M. Hanriot (2), le site de Cropia dans les ruines d'une localité antique importante, qui se voient au point nommé Κακουράνι, entre le Céphise et les montagnes dont nous recherchons en ce moment l'appellation, à moitié chemin environ sur la route du défilé de Daphni à l'ancienne Acharnæ. M. Kiepert a marqué cette localité sur sa carte (3) sans y attribuer de nom.

Quelque certaine que nous semble l'identification de Κακουράνι avec Cropia, nous reconnaissons qu'elle pourrait encore donner lieu à quelques doutes. Mais il est, à nos yeux, absolument impossible de mettre Cropia où la place M. Kiepert. En cet endroit, elle aurait été entièrement séparée des deux autres dèmes du *tricome* par la zone diagonale que forment ceux des Péonides, d'Acharnæ et des Épicides (4). Une fois les emplacements de Pélèces et du village des Eupyrides déterminés, Cropia doit être nécessairement placée au sud d'Acharnæ ; par conséquent, d'après la leçon διὰ Κρωπειᾶς, Archidamus n'a pu pénétrer dans l'Attique que par le passage de Daphni. En entrant par Déma, il aurait dû traverser Acharnæ pour aller à Cropia, et c'est seulement en débouchant du

(1) Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 75 et suiv.

(2) *Ibid.* p. 45.

(3) *Atlas von Hellas*, pl. XI. *Umgebung von Athenai*.

(4) Voy. sur la situation de ces trois dèmes, notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, p. 236 et suiv.

défilé suivi par la Voie Sacrée qu'il pouvait traverser Cropia pour gagner Acharnaë.

On voit ainsi que le texte de Thucydide, quelque leçon qu'on adopte, ne peut avoir qu'une seule signification. Le fils d'Olorus, témoin oculaire des événements qu'il raconte, fait positivement passer l'armée péloponésienne par le défilé de Daphni. Dès lors on doit en conclure que pour lui, comme pour Hérodote, le nom d'Ægaléos appartenait en propre à la montagne que l'on avait dans ce défilé sur sa droite, ἐν δεξιᾷ, en allant de la plaine d'Éleusis dans celle d'Athènes, c'est-à-dire à la portion de la chaîne à la fois la plus méridionale et la plus voisine de la mer.

Cette donnée est encore confirmée par Stace. Il appelle l'Ægaléos, dans sa *Thébaïde* (1), une montagne richement boisée,

*Dives et Aegaleos nemorum.....*

Or si l'on en juge par l'état actuel du sol, qui n'a pas dû changer énormément depuis l'antiquité, bien que, vues d'Athènes, toutes les parties de la chaîne que nous étudions en ce moment paraissent également pelées, il est facile de reconnaître, en les parcourant, que la portion méridionale est encore susceptible de porter des arbres assez abondants. Elle commence même à se reboiser et à se couvrir de jeunes pins, depuis qu'une police un peu mieux faite a mis un frein dans les environs immédiats de la capitale aux incendies que les pâtres, tantôt par incurie, tantôt volontairement, allumaient dans les bois. La portion septentrionale entre

---

(1) XII, v. 620.



les deux passages de Daphni et de Déma, c'est-à-dire le Στεφανόδουνο, se compose de rochers stériles, qui ne peuvent plus et ne doivent même jamais avoir pu porter aucune forêt.

Nous puisons un dernier argument dans un passage d'Istrus, que rapporte, sous une forme malheureusement très-mutilée, le scholiaste de Sophocle (1). Ainsi que l'a déjà reconnu M. Preller (2), l'auteur y indiquait les frontières du royaume attribué à Égée dans le partage de l'Attique entre les fils de Pandion, frontières sur la position desquelles Strabon (3) donne deux versions, dont la seconde se rapproche assez de celle d'Istrus. Il commençait par définir ainsi la direction générale : Ἀπὸ δὲ τῆς χαράδρας (4) ἐπὶ μὲν (τὴν?) λείαν πέτραν, « depuis le torrent jusqu'à la roche lisse (5). »

(1) *Ad OEdip. Colon.* v. 1059.

(2) *De via sacra*, disp. II, p. 4.

(3) IX, p. 393.

(4) C'est inutilement et même tout à fait à tort que M. Preller (dans le *Zeitschrift für Alterthumswissenschaft* de Zimmermann, 1836, p. 622; *De via sacra*, disp. II, p. 4) a voulu corriger ici ἀπὸ τῆς παραλίας au lieu de ἀπὸ τῆς χαράδρας, ce qui donnerait le tracé de la frontière sur un autre point, énoncé dans un ordre absolument inverse à celui que l'on voit suivi dans la phrase suivante.

(5) Nous avons peine à comprendre l'origine du contre-sens étrange qui a fait traduire par le colonel Leake (*Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 153) et par M. Harriot (*Recherches sur les dèmes*, p. 95) « depuis le torrent de la roche lisse. » Ἐπὶ avec le régime à l'accusatif a presque toujours un sens de motion : ἦλθε θοὰς ἐπὶ νῆας (Homer *Iliad.* A, v. 12); ἐπὶ τὴν θύραν ἐδάδιζεν (Aristophan. *Plut.* v. 1007); ἦλθε ἐπὶ τὸν Κέρβερον (Aristophan. *Ran.* v. 111); et dans une multitude d'autres exemples que nous pourrions citer (Cf. Henr. Stephan. *Thes. ling. graec.* t. III, p. 1518, ed. Didot) Il peut aussi désigner la superposition : ἐπὶ θρόνον ἔζετο (Homer *Iliad.* Θ, v. 442); σκοποὶ ἔζον ἐπ' ἀκριας (Homer. *Odyss.* II, v. 365); καὶ ἐπὶ σεμνὸν ἐζόμεν βάρθρον (Sophocl. *OEdip. Colon.* v. 100); mais jamais le voisinage et la juxtaposition. D'ailleurs pour que l'on pût admettre le sens du « torrent qui est au-dessus de la roche lisse, » il faudrait que la construction de la phrase fût ἀπὸ τῆς χαράδρας τῆς ἐπὶ τὴν λείαν πέτραν. La préposition ἐπὶ régissant l'accusatif, et étant, comme elle

Quel était le torrent? Était-ce le Céphise, comme l'a pensé Siebelis (1)? Ce qui vient après justifierait assez cette conjecture. Ou bien n'était-ce pas plutôt le Cyclovore (2), torrent qui descend du Parnès, traverse le territoire d'Acharnæ et vient se confondre avec le Céphise dans le Bois des Oliviers (3)? Car on est en droit de douter que l'épithète de *χαράδρα* ait pu être donnée au Céphise. En tous cas, le scholiaste qui cite cette phrase a soin de nous apprendre que, dans la pensée d'Istrus, la roche lisse, « *λεία πέτρα*, » était une partie de l'Ægaléos, *τὴν λεγομένην λείαν πέτραν ἢ τὸν Αἰγάλεων λόφον*. A la suite de cette première phrase en vient une autre, que les Ἄτακτα d'Istrus renfermaient un peu plus loin, *μετ' ὀλίγα*, et qui donne les détails précis du tracé indiqué tout à l'heure en deux mots : *Ἀπὸ τούτου δὲ ἕως Κολωνοῦ παρὰ τὸν Χαλκοῦν προσαγορευόμενον, ὅθεν πρὸς τὸν Κηφισὸν ἕως τῆς μυστικῆς εἰσόδου εἰς Ἐλευσῖνα ἀπὸ ταύτης δὲ βαδιζόντων εἰς Ἐλευσῖνα τὰ ἐπ' ἀριστερά μέχρι τοῦ λόφου τοῦ πρὸς ἀνατολὴν τοῦ Αἰγάλεω*. On ne trouverait pas d'indications plus précises dans une convention diplomatique pour règlement de frontières, rédigée de nos jours.

C'est avec une entière certitude qu'on peut noter sur la carte tous les points où passait la ligne indiquée par le grammairien de Cyrène. Elle partait d'un lieu dont le

l'est ici, précédée de la préposition *ἀπὸ* avec son régime au génitif, il n'est possible de traduire que comme nous l'avons fait. C'est de la même manière que Cicéron (*De nat. deor.* II, 43), traduisant un passage d'Aratus (*Phaenomen.* v. 310), a rendu le grec *ἀπὸ χειρὸς ἐπ' ἑξὺν* par *lumborum tenuis a palma*.

(1) *Phanodemi, Demonis, Clitodemi atque Istri Ἀποθίων fragmenta*, p. 64.

(2) Hesych. et Suid. v° *Κυκλοφόρος*. — Eustath. *ad Homer. Iliad.* B, p. 213.  
— Aristoph. *Equit.* v. 137, et Schol. *a. h. l.*

(3) Kruse, *Hellas*, t. II, p. 33.

scholiaste a malheureusement oublié de nous conserver l'indication, mais qui, dans tous les cas, était incontestablement situé au nord de Colone. Descendant sur ce dème, elle y passait à l'endroit où se voyait le seuil des enfers aux degrés de bronze dont parle Sophocle (1), c'est-à-dire là où sont les deux monticules rocheux, dont l'un porte maintenant une petite église et l'autre les deux tombes d'Ottfried Müller et de mon père. De là, elle suivait le cours du Céphise jusqu'à l'entrée mystique, *εἰσόδος μυστική*. La plupart des savants modernes ont appliqué ce nom au défilé de Daphni, suivi par la Voie Sacrée. Mais, comme l'ont seuls remarqué Meursius (2), Siebelis (3) et M. Preller (4), qui, sur ce point, ont pleinement raison contre l'opinion générale, le texte d'Istrus, le seul où l'on trouve des détails sur l'*εἰσόδος μυστική*, désigne, avec une précision mathématique, ce nom comme s'appliquant au passage du Céphise athénien, sur le pont où se célébraient les géphyrismes. Et un tel nom, dont la signification ne saurait être oiseuse, justifie, à ce qu'il nous semble, l'importance que nous avons attachée, dans notre chapitre IV, à l'étude du culte religieux des sanctuaires élevés au pont du Céphise. A partir de ce pont, l'ancienne frontière des temps mythiques tournait vers l'ouest et suivait exactement le même tracé que la Voie Sacrée : la droite appartenant évidemment, comme la plaine d'Éleusis et de Thria, au royaume de Nisus ; la gauche à celui d'Égée ; jusqu'à la partie de

---

(1) *OEdip. Colon.* v. 57 et 1590.

(2) *Eleusinia*, cap. XXVII.

(3) *Op. laud.* p. 64.

(4) *De via sacrâ*, disp. II, p. 4.

l'Ægaléos regardant l'orient, ou jusqu'à la colline située à l'orient de l'Ægaléos, car le texte est susceptible des deux interprétations, suivant qu'on place ou qu'on ne place pas une virgule entre *πρὸς ἀνατολήν* et *τοῦ Αἰγᾶλεω*. Dans la première version, il s'agirait de tout le massif situé à la gauche de ceux qui vont d'Athènes à Éleusis, entre le défilé de Daphni et la mer, dans l'autre simplement de la colline qui se détache de ce massif vers l'orient, tout à côté du défilé et resserre la route dans un premier passage étroit entre elle et la hauteur d'Ἅγιος Ἡλίας.

Au reste, dans l'un et l'autre cas, un fait demeure certain, et pour nous ce fait est le seul important : c'est qu'Istrus plaçait l'Ægaléos à la gauche du voyageur en marche vers Éleusis, et que par conséquent, pour lui comme pour Hérodote et Thucydide, cette appellation était restreinte à la portion la plus méridionale de la chaîne, à celle que constituent le *Σκαραμαγκάβουνο* et le *Δαφνίβουνο* des paysans actuels de l'Attique.

Tel est donc le résultat auquel nous amène la minutieuse recherche qui vient de nous occuper. Tous les textes antiques mentionnant l'Ægaléos ont trait au groupe montueux le plus voisin de la mer, jusqu'au défilé de Daphni. Des deux passages relatifs au Corydallus, l'un, celui de Strabon, s'applique au voisinage de la côte, l'autre, celui de Théophraste, à la portion des hauteurs qui, séparant les plaines d'Éleusis et d'Athènes, s'étend vers le Parnès. Ces faits proclament eux-mêmes la conclusion qu'il faut en tirer. Elle est semblable à celle de M. Hanriot et exactement l'inverse de celle du colonel Leake, ainsi que de MM. Preller (2<sup>e</sup> système) et Forbiger. Guidés par les textes que

nous avons rapportés dans leur intégrité, de manière que le lecteur pût être plus facilement juge de la question, nous voyons dans le nom de Corydallus l'appellation commune de toute la chaîne, et dans le nom d'Ægaléos celle du sommet le plus immédiatement voisin du rivage et de Salamine.

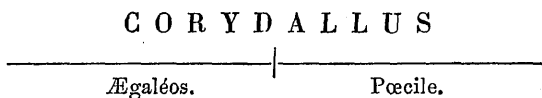
Jusqu'ici nous avons été d'accord avec l'ancien membre de l'École française d'Athènes, à qui l'on doit les *Recherches sur la topographie des dèmes de l'Attique*. Mais nous nous écartons de lui quand il s'agit du mont Pœcile, qu'il reconnaît dans la hauteur isolée d'Ἄγιος Ἡλίας. C'est là le côté défectueux de son système. Il laisse sans nom particulier tout le massif le plus voisin du Parnès, qui avait moins de raisons que l'autre de s'appeler spécialement Corydallus, puisque le dème de ce nom n'y était pas situé. De plus, l'opinion de M. Hanriot ne saurait cadrer avec l'unique texte antique où il soit question du Pœcile. Ce texte est dans Pausanias (1); il y est dit que Chalcinus et Dætus, descendants de Céphale, construisirent le temple d'Apollon Pythien, dont on voit encore les restes au monastère de Daphni et sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant, à l'endroit même où, arrivés du pied du mont Pœcile, ils rencontrèrent un serpent se glissant dans son trou, γενομένοις δὲ αὐτοῖς κατὰ τὸ Ποικίλον καλούμενον ὄρος δράκων ἐφάνη σπουδῇ κατὰ τὸν φωλεὸν ἰών. Le Pœcile était donc une des deux montagnes qui dominant immédiatement Daphni, soit le Δαφνίσουνο, soit le Στεφανόβουνο. Mais comme nous savons déjà que le premier s'appelait Ægaléos, nous devons forcément

---

(1) I, 37, 7.

donner le nom de Pœcile à la montagne comprise entre les deux passages de Daphni et de Déma.

C'est ainsi que nous avons été amenés à combiner pour la reconstitution de la topographie ancienne de la chaîne qui sépare le district d'Éleusis de celui d'Athènes un dixième système, différent de ceux qui avaient été proposés jusqu'à présent. Comme de raison, c'est celui qui nous semble le meilleur, mais nous le soumettons humblement au jugement suprême de la critique. C'est ce système qu'on trouvera marqué sur la carte qui accompagne notre volume. Ici, pour le mettre en parallèle avec ceux que nous avons rapportés plus haut, nous le représenterons de la manière suivante :



Quant au dème de Corydallus, Strabon le nommant parmi les lieux qui dominaient immédiatement le détroit de Salamine, nous ne devons pas hésiter à le mettre, avec MM. Preller, Forbiger, Kiepert et Hantriot, au Παλαιόχωριον qui se rencontre au débouché du défilé venant de Skaramanga dans la direction du Pirée. On remarque en cet endroit une enceinte de belle construction hellénique et de dimensions importantes (1), qui prouve que le dème de Corydallus avait été fortifié pour défendre le troisième des passages par lesquels une armée ennemie, débarquée dans la baie d'Éleusis ou venant du Péloponèse par terre, pouvait pénétrer dans la plaine d'Athènes.

---

(1) Gell, *Itinerary of Greece*, p. 102. — Leake, *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 49.

Aussitôt après avoir quitté le temple du héros Cymilès, c'est-à-dire dans le premier et court défilé où la route est resserrée entre la hauteur d'Ἄγιος Ἡλίας et le contre-fort le plus oriental de l'Ægaléos, Pausanias (1) signale deux tombeaux plus grands et plus magnifiques que tous les autres, *μνημάτων δὲ μάλιστα ἐς μέγεθος καὶ κόσμον ἔχει*.

Le premier était celui d'un métèque rhodien dont Pausanias ne donne pas le nom. Dans notre chapitre IV (2) nous avons émis, d'une manière fort dubitative il est vrai, la conjecture que ce Rhodien enterré splendidement sur la Voie Sacrée pouvait bien être le Xénoclès de Lindus, qui, vers le temps d'Antigone Gonatas, roi de Macédoine, avait fait réparer à ses frais le pont du Céphise (3).

Le second monument était un cénotaphe en l'honneur de Pythionice, maîtresse de cet Harpalus dont l'or parvint à corrompre le patriotisme de Démosthène lui-même. Elle avait été d'abord esclave d'une joueuse de flûte nommée Bacchis, qui faisait les beaux jours des débauchés athéniens (4); elle avait ensuite exercé le métier de la prostitution à Corinthe et à Athènes (5). C'est de cette dernière ville qu'Harpalus, sur la renommée de sa beauté, l'avait fait venir auprès de lui à Babylone. Rentré en grâce auprès d'Alexandre après une première défection (6), ce personnage avait été chargé de la sa-

(1) I, 37, 5.

(2) P. 235.

(3) *Anthol. graec.*, ed. Jacobs, t. I, p. 138, n° LXII.— *Anthol. palat.* IX, 147.

(4) Theopomp. *ap.* Athen. XIII, p. 595.

(5) Pausan. I, 37, 5.

(6) Plutarch. *Alexandr.* 10.— Arrian. *Anab.* III, 6.

trapie de Chaldée et de Mésopotamie, ainsi que de l'administration du trésor royal, tandis que le fils de Philippe poursuivait vers l'Inde le cours de ses conquêtes (1). Mais, déjà redevenu infidèle à son maître, il se livrait aux prodigalités les plus extravagantes, dépensant pour nourrir son luxe l'argent qui lui avait été confié, et méditait une seconde défection, dans laquelle il espérait parvenir à se tailler une petite principauté au milieu des domaines conquis par Alexandre. Il accueillit à Babylone la courtisane Pythionice, comme plus tard à Tarse la courtisane Glycère (2), avec les honneurs dus à une reine (3), et, épris pour elle d'un amour insensé (4), il s'enfonça de plus en plus dans la voie des malversations pour subvenir aux dépenses qu'il faisait pour cette femme.

Après avoir été peu de temps sa maîtresse, Pythionice mourut. Harpalus lui fit faire des funérailles magnifiques, avec des chœurs exécutés par les meilleurs musiciens et les chanteurs les plus en renom (5). A Babylone il lui éleva un tombeau splendide (6). Auprès d'Athènes, sur la Voie Sacrée, il lui fit construire un héroûm (7) où il établit son culte sous le nom

---

(1) Plutarch. *Alexandr.* 35. — Arrian. *Anabas.* III, 19. — Diod. Sic. XVII, 108.

(2) Athen. XIII, p. 586 et 595.

(3) Diod. Sic. XVII, 108.

(4) Pausan. I, 37, 5.

(5) Posidon. *ap.* Athen. XIII, p. 594.

(6) Theopomp. *ap.* Athen. XIII, p. 595.

(7) C'est par erreur qu'Athénée (XIII, p. 594) place la construction du monument de Pythionice après la fuite d'Harpalus à Athènes. La construction de ce monument et les honneurs rendus à la courtisane Glycère furent en effet les deux causes qui révoltèrent le plus les Grecs contre le trésorier d'Alexandre et donnèrent lieu à la lettre de Théopompe, ainsi qu'aux autres dénonciations qui déterminèrent Harpalus à fuir plus tôt qu'il ne l'avait d'abord résolu, avec la caisse confiée à ses soins.



d'Aphrodite Pythionice, circonstance qui excitait particulièrement l'indignation de l'historien Théopompe dans la lettre qu'il écrivit à Alexandre, ἦν γὰρ πάντες ἤδεσαν κοινῆς θαπάνης κοινὴν τοῖς βουλομένοις γιγνομένην, ταύτης ἐτόλμησεν ὁ φίλος εἶναι σοῦ φάσκων ἱερὸν καὶ τέμενος ἰδρύσασθαι, καὶ προσαγορεῦσαι τὸν ναὸν καὶ τὸν βωμὸν Πυθιονίκης Ἀφροδίτης, ἅμα τῆς τε παρὰ Θεῶν τιμωρίας καταφρωνῶν καὶ τὰς σὰς τιμὰς προπηλακίζειν ἐπιχειρῶν (1). Dans le drame satyrique d'*Agen*, composé par Python de Catane ou par Alexandre lui-même, et joué dans les Dionysies que l'armée grecque célébra sur les bords de l'Hydaspe, après la trahison définitive d'Harpalus et sa fuite en Grèce, il était fait allusion au scandale de la construction de ce temple :

. . . . . Οὐξ ἀριστερᾶς δ' ὅδε  
Πόρνης ὁ κλεινὸς ναὸς, ὃν δὴ Καλλίδης  
Τεύξας κατέγνω διὰ τὸ πρῶγμ' αὐτοῦ φυγὴν.  
Ἐνταῦθα δὴ τῶν βαρβάρων τινὲς μάγοι,  
Ὅρῶντες αὐτὸν παγκράτως διακείμενον,  
Ἐπεισαν ὡς ἄξουσιν τὴν ψυχὴν ἄνω  
Τὴν Πυθιονίκης (2).

L'héroïum de Pythionice était, du reste, le plus magnifique monument funéraire que renfermât la Grèce, μνημα... πάντων ὁπόσα Ἑλλησίν ἐστιν ἀρχαῖα θείας μάλιστα ἄξιον (3), et plus tard le contraste entre la splendeur de ce cénotaphe élevé à une courtisane et la simplicité des tombeaux des grands hommes de la République athénienne devint un lieu commun de déclamation

(1) Theopomp. ap. Athen. XIII, p. 595.

(2) Ap. Athen. loc. cit.

(3) Pausan. I, 37, 5.

pour les rhéteurs (1). Il avait coûté la somme énorme de 100 talents (2). Pour traduire cette somme en monnaie moderne, nous prendrons comme base le taux de la drachme d'Alexandre, semblable, du reste, à la drachme d'Athènes de la même époque. Elle pesait environ 4<sup>er</sup>,325 (3), et le talent, comme on sait, se composait de 60 mines, comprenant 100 drachmes chacune. L'argent, comme celui de toutes les monnaies grecques des beaux temps, en était presque pur. Or notre franc de 5 grammes a pour titre légal 4<sup>er</sup>,50 d'argent et 0<sup>er</sup>,50 d'alliage. 100 talents de la monnaie d'Alexandre ou de la monnaie contemporaine d'Athènes correspondaient donc *en poids* à 576,666<sup>er</sup>,67 de notre monnaie. Mais si l'on tient compte de ce qu'était alors la valeur du numéraire (4), cette somme représentait en réalité ce que seraient aujourd'hui 2,495,227 fr.

La direction des travaux du monument avait été

(1) Dicæarch. *ap.* Athen. XIII, p. 594.

(2) Theopomp. *ap.* Athen. XIII, p. 595.

(3) Voy. Müller, *Numismatique d'Alexandre le Grand*, p. 2 et 8.

(4) Voici comment on peut évaluer approximativement la puissance du numéraire à cette époque. Les économistes sont généralement d'accord pour adopter dans les évaluations de ce genre le prix du blé comme un étalon, fort imparfait sans doute, mais préférable encore à tous les autres. Or nous savons par deux textes précieux de Démosthène (*Contr. Phorm.* p. 918. — *Contr. Phaenipp.* p. 1048) que le prix du médimne de blé dans les années moyennes était à Athènes, vers le commencement du règne d'Alexandre, de 5 à 6 drachmes, soit 5 dr. 1/2. Cette somme équivaut *en poids* à 5<sup>er</sup>,28 de notre monnaie, et le médimne était une mesure comprenant 51<sup>lit</sup>,99. (Voy. Bœckh, *Metrologische Untersuchungen*, p. 279.) L'hectolitre de blé se donnait donc en échange d'un poids d'argent qui vaudrait aujourd'hui 10<sup>fr</sup>,40. Si nous remarquons maintenant que le prix moyen de l'hectolitre de blé dans les dix dernières années a été de 45 francs, nous arrivons à constater que le pouvoir de l'argent à Athènes, vers le temps où fut construit l'héroûm de Pythionice, était au pouvoir du même métal de nos jours :: 45 : 10,40, en d'autres termes, qu'en représentant par 1 le pouvoir actuel il doit être représenté par 4,327.

confiée par Harpalus à Chariclès, gendre de Phocion, et Plutarque observe qu'on avait considéré comme une chose très-peu honorable pour ce personnage l'acceptation d'une telle mission, οὖσαν δὲ τὴν ὑπουργίαν ταύτην ἀγευνῇ προσκατήσχυνεν ὁ τάφος συντελεσθείς (1). Le sophiste de Chéronée nous fait connaître aussi le laux des hono- raires que Chariclès avait reçus du satrape macédonien. Ils montaient à 30 talents, ce qui représentait, d'après les bases du calcul que nous faisons tout à l'heure, environ 750,571 francs de notre monnaie. C'était une rémunération royale ; aussi Chariclès s'en montra-t-il reconnaissant, en se chargeant, après la mort d'Harpalus, de la tutelle et de l'éducation de la fille qui était née de ses amours avec Pythionice (2).

Pausanias ne détermine pas l'endroit précis où s'élevaient le cénotaphe et le temple de la maîtresse d'Harpalus ; mais Athénée (3) vient à notre secours en nous faisant connaître un passage de Dicéarque, dans lequel il est dit que le tombeau de Pythionice se voyait immédiatement au bord de la Voie Sacrée, au point exact où un voyageur venant d'Éleusis apercevait pour la première fois le Parthénon et la ville d'Athènes : Ταῦτὸ δὲ πάθοι τις ἂν ἐπὶ τὴν Ἀθηναίων πόλιν ἀφικνούμενος κατὰ τὴν ἀπ' Ἐλευσίνος τὴν Ἱερὰν Ὀδὸν καλουμένην. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα καταστάς, οὗ ἂν ᾗ τὸ πρῶτον εἰς Ἀθήνας ἀφορώμενος νεὼς καὶ τὸ πόλισμα, ὅψεται παρὰ τὴν ὁδὸν αὐτὴν ὠκοδομημένον μνημα, οἷον οὐχ ἕτερον οὐδὲ σύγγενος οὐδὲν ἐστὶ τῷ μεγέθει.... Πάλιν δ' ὅταν ἐξετάσῃ Πυθιονίκης τῆς ἐταίρας, ἦντινα χρή προσδοκίαν λαβεῖν αὐτὸν. Ce texte si formel oblige à chercher l'em-

(1) Plutarch. *Phoc.* 22.

(2) Plutarch. *loc. cit.*

(3) XIII, p. 594.

placement du tombeau de Pythionice dans le défilé même, comme la chaussée de la Voie, et non pas au sommet de la hauteur d'Ἄγιος Ἡλίας, ainsi que l'ont prétendu quelques érudits modernes (1). Au reste, comme l'a déjà remarqué le colonel Leake (2), la cime de cette hauteur n'offre pas même le plus faible vestige d'une construction antique. Cependant la chapelle qui la surmonte aujourd'hui semble indiquer un lieu anciennement consacré. Peut-être y avait-il là un simple autel, comme Pausanias (3) nous apprend qu'il y en avait sur les sommets du Parnès, du Pentélique, de l'Hymette et de l'Anchesme. Dans tous les cas, autel ou petit temple, le sanctuaire placé sur cette butte rocheuse de forme conique était évidemment consacré au culte de la vieille divinité solaire que les Pélasges adoraient au sommet de toutes les montagnes, à laquelle appartenait l'épithète de *Lycæus*, dérivée de la racine qui a produit le *lux* des Latins, divinité assimilée dans les temps helléniques tantôt à Jupiter et tantôt à Apollon (4). C'est en effet à ce dieu qu'a constamment succédé le prophète Élie dans la substitution de vocables chrétiens aux consécration païennes des endroits où les anciens Grecs célébraient un culte. Non pas, toutefois, comme on l'a dit trop souvent (5), que

---

(1) Voy. Preller, *De via sacra*, disp. II, p. 6. — Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 50.

(2) *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 143.

(3) I, 32, 2.

(4) Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 25 et suiv. — W. Baumlein, *Pelasgischer Glaube und Homer's Verhältniss zu demselben*, dans le *Zeitschrift für Alterthumswissenschaft*, 1839, p. 1193. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 59. — Et notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, p. 306.

(5) Entre autres, voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 25.

l'Église ait été guidée dans ce cas par l'analogie de son des noms *Ἡλίας* et *ἥλιος* : ce serait une raison puérile, et il suffit pour la démentir de remarquer ce fait, que, malgré son caractère essentiellement solaire et lumineux, jamais la divinité que les Pélasges vénéraient sur les hauts lieux n'a reçu des Hellènes l'appellation d'Hélios. C'est guidés par des raisons plus hautes que les premiers évêques de la Grèce, après le triomphe définitif du christianisme qui fut dans ce pays plus tardif que partout ailleurs, établirent des chapelles dédiées à saint Élie sur toutes les cimes où avait régné le culte du dieu Lycæus. L'histoire du prophète Élie, telle que la raconte la Bible, son enlèvement au ciel dans un char de feu sur la montagne qui domine Jéricho, son apparition aux côtés du Christ transfiguré sur le Thabor, en faisaient le patron naturel des sommets élevés. En substituant son invocation au culte de la divinité païenne, les organisateurs de l'Église de Grèce présentaient aux regards du peuple, à la place de la divinisation de la lumière matérielle, l'idée de la lumière éternelle et immatérielle dont Dieu environne ses élus (1). Là, comme partout ailleurs où le polythéisme avait posé son pied, ils détournaient de la créature trop longtemps adorée vers le Créateur, auquel ils devaient appartenir, les hommages que, par une de ces vieilles habitudes avec lesquelles l'homme

---

(1) On ne saurait oublier à l'occasion du culte de saint Élie les fameuses discussions sur la lumière incréée du Thabor, qui divisèrent si longtemps l'Église grecque : Cantacuz. II, 39 et 40. — Nicephor. Gregor. XI, 10. — Leo Allat. *De Eccles. Orient. et Occident. consens.* I, II, c. 17. — Raynald. *Annal. Ecclesiast.* ann. 1341 ; t. XXV, p. 280 et suiv. de l'édition de Lucques, 1750. — Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, I, CIX, § 68. — Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église*, t. XX, p. 401.

a tant de peine à rompre, quelques esprits simples et ignorants parmi les habitants des campagnes continuaient à aller porter aux lieux où avaient prié leurs ancêtres.

Ce qui rend l'indication du passage de Dicéarque pour l'emplacement du tombeau de Pythionice tout à fait décisive, c'est qu'en effet le défilé entre la hauteur de Saint-Élie et le contre-fort Nord-Est de l'Ægaléos est le lieu même d'où l'on aperçoit pour la première fois Athènes en venant d'Éleusis. Plusieurs voyageurs français, anglais (1) et allemands (2) ont décrit avec amour ce merveilleux point de vue. Chateaubriand, entré par cette route dans l'Attique, y a consacré des pages qui demeureront toujours classiques, et que le lecteur nous saura gré de remettre sous ses yeux.

« Tout à coup nous découvrons la plaine d'Athènes. Les voyageurs qui visitent la ville de Cécrops arrivent ordinairement par le Pirée ou par la route de Négrepont. Ils perdent alors une partie du spectacle, car on n'aperçoit que la citadelle quand on vient de la mer ; et l'Anchesme coupe la perspective quand on descend de l'Eubée. Mon étoile m'avait amené par le véritable chemin pour voir Athènes dans toute sa gloire.

« La première chose qui frappa mes yeux, ce fut la citadelle éclairée du soleil levant : elle était juste en face de moi, de l'autre côté de la plaine, et semblait appuyée sur le mont Hymette qui faisait le fond du tableau. Elle présentait, dans un assemblage confus,

---

(1) Leake, *Travels in Northern Greece*, t. II, p. 385.

(2) Fiedler, p. 80.

les chapiteaux des Propylées, les colonnes du Parthénon et du temple d'Érechthée, les embrasures d'une muraille chargée de canons, les débris gothiques des chrétiens et les mesures des musulmans.

« Deux petites collines, l'Anchesme et le Musée, s'élevaient au Nord et au Midi de l'Acropolis. Entre ces deux collines et au pied de l'Acropolis, Athènes se montrait à moi : ses toits aplatis, entremêlés de minarets, de cyprès, de ruines, de colonnes isolées, les dômes de ses mosquées couronnés par de gros nids de cigognes, faisaient un effet agréable aux rayons du soleil. Mais, si l'on reconnaissait encore Athènes à ses débris, on voyait aussi, à l'ensemble de son architecture et au caractère général des monuments, que la ville de Minerve n'était plus habitée par son peuple.

« Une enceinte de montagnes, qui se termine à la mer, forme la plaine ou le bassin d'Athènes. Du point où je voyais cette plaine, elle paraissait divisée en trois bandes ou régions, courant dans une direction parallèle du Nord au Midi. La première de ces régions, et la plus voisine de moi, était inculte et couverte de bruyères ; la seconde offrait un terrain labouré où l'on venait de faire la moisson ; la troisième présentait un long bois d'oliviers qui s'étendait un peu circulairement, en passant au pied de l'Anchesme, jusque vers le port de Phalère. Le Céphise coule dans cette forêt qui, par sa vieillesse, semble descendre de l'olivier que Minerve fit sortir de la terre. L'Ilissus a son lit desséché de l'autre côté d'Athènes, entre le mont Hymette et la ville. La plaine n'est pas parfaitement unie : une petite chaîne de collines détachées du mont Hymette en surmonte le niveau, et forme les différentes hau-

teurs sur lesquelles Athènes plaça peu à peu ses monuments (1). »

Un critique célèbre, sans avoir jamais mis les pieds ni dans la Grèce ni dans aucune autre partie de l'Orient, a prétendu, il y a quelques années, s'ériger en juge de la vérité des descriptions de l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* (2). Préférant au témoignage de ceux de ses compatriotes qui avaient vu les choses par eux-mêmes (3), celui d'un obscur et envieux médecin italien (4), il a taxé Chateaubriand d'inexactitude constante comme voyageur. Il suffit de lire les pages que nous venons de citer à la sortie du défilé de Daphni, pour apprécier sur ce point à leur juste valeur les jugements de M. Sainte-Beuve.

Bien des événements se sont accomplis en Grèce depuis le temps où l'auteur de l'*Itinéraire* en parcourait les campagnes, et les œuvres de la main de l'homme ont subi l'effet des vicissitudes de ces événements. Les canons et les mesures turques ont disparu de l'Acropole, où le Parthénon et le temple d'Érechthée se dressent maintenant au-dessus du sol antique entièrement dégagé, et où le vieux donjon des ducs français de la maison de La Roche rappelle seul encore le moyen âge. Il n'y a plus ni minarets ni dômes de mosquées dans Athènes, et les cigognes sont parties pour ne plus revenir avec les Osmanlis. Une ville co-

---

(1) *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, t. I, p. 120, de l'édition des *Œuvres complètes* de 1836.

(2) Sainte-Beuve, *Chateaubriand et son groupe littéraire*, t. II, p. 80 et suiv.

(3) Ch. Lenormant, *Correspondant*, t. XXII, p. 325.

(4) Dr Avramiotti, *Alcuni cenni critici sovra il viaggio in Grecia...* del S<sup>r</sup> Chateaubriand, Padoue, 1817.



quette et entièrement européenne de 45,000 âmes montre ses petites maisons blanches, pareilles à celles d'une ville d'eaux d'Allemagne, au pied du rocher de Minerve, et le palais royal domine la capitale du jeune état hellénique de sa masse lourde et disgracieuse qui

Semble un grenier à foin, bâtard du Parthénon ;

mais la nature n'a pas changé au travers des révolutions. Elle est restée la même, elle a gardé son incomparable majesté. La description de Chateaubriand, aussi vraie qu'éclatante, en reproduit tous les traits avec une précision photographique, à laquelle on ne saurait ajouter ni enlever un seul détail.

Le point de vue du défilé dans lequel s'élevait le tombeau de Pythionice est bien celui où il faut se placer pour « voir Athènes dans toute sa gloire. » Je n'oublierai jamais, pour ma part, le spectacle qui pendant plusieurs mois m'attendait chaque soir lorsque, rentrant à Athènes après avoir passé la journée à surveiller la marche de mes fouilles à Éleusis, je tournais la hauteur de Saint-Élie et que tout à coup s'ouvrait devant moi la perspective de la Cécropie, que cette hauteur m'avait cachée jusqu'alors. C'était l'heure, incomparable dans l'Attique, où le soleil, au moment de disparaître derrière l'horizon, s'allume d'un éclat plus brillant encore qu'au milieu de sa course. L'antique Hélios régnait dans toute sa splendeur, selon la belle et poétique expression des modernes Hellènes (1). Déjà son disque n'était plus visible à mes yeux ; les monta-

---

(1) Ὁ ἥλιος βασιλεύει, pour dire qu'il va se coucher.

gnes qui se dressaient derrière moi le cachaient et allongeaient leurs ombres sur les bruyères,

*Majoresque cadunt altis de montibus umbrae.*

Mais en face de mes regards les derniers rayons de l'astre du jour venaient frapper comme des flèches enflammées les édifices immortels élevés par Mnésiclès et par Ictinus ; sous leurs feux le marbre lui-même, s'illuminant d'une teinte vivante, semblait s'animer et palpiter, et l'Acropole toute entière était enveloppée d'un nuage d'or qui rappelait ces auréoles placées par les peintres du moyen âge autour des têtes des personnages glorifiés. Les montagnes qui, dessinant un cirque gigantesque, entourent Athènes et la Plaine, se teignaient des couleurs les plus éclatantes et les plus diverses. Sur le Parnès, dont la cime couronnée de sapins et la grandiose crevasse qui le partage en deux dans toute sa hauteur semblent dessinées par le plus habile des paysagistes, s'étendait une vapeur violette, dont la teinte s'approchait de l'antique pourpre tyrienne. Le Pentélique, pareil au fronton d'un temple élevé par des géants, baignait dans l'azur ; enfin l'Hymette faisait oublier ses formes molles et un peu indécises par les merveilleux reflets roses dont se coloraient ses rochers. Pas un souffle de vent ne venait rider les flots du golfe Saronique, tranquilles comme ceux d'un lac et étincelants comme une nappe de métal en fusion, sur lesquels se dessinaient, ainsi que des masses sombres, les crêtes abruptes d'Égine et de Méthana. Au delà de cette mer paisible, sur la droite, à l'extrémité de l'horizon, l'œil découvrait les montagnes du Péloponèse, dont les formes s'estompaient

sur le ciel, déjà noyées dans les brumes du crépuscule. Toute agitation était suspendue dans la nature, qui paraissait, après une journée trop brillante, s'endormir comme une femme fatiguée d'amour. Les bruits confus de la ville arrivaient à peine jusqu'à mon oreille, réduits à un simple murmure, et le silence universel des campagnes n'était interrompu que par le cri mélancolique des petites chouettes de Minerve, qui commençaient à sortir du creux des rochers et, perchées sur les poteaux du télégraphe électrique, regardaient passer le voyageur avec leurs gros yeux étonnés.

Quelle heure et quel lieu aurait-on pu trouver plus propices à la rêverie ? Où rencontrer ailleurs autant de grands noms et de grands souvenirs accumulés dans un aussi étroit espace ? Laisant flotter mes pensées au gré de leur caprice, j'essayais de reconstituer dans mon imagination l'aspect d'Athènes aux jours de sa splendeur, le pompeux retour de la théorie sacrée revenant de Délos au port du Pirée sur des vaisseaux parés de bandelettes et de guirlandes de fleurs, ou bien la procession des initiés s'acheminant au chant des hymnes vers Éleusis, par la route que je descendais moi-même.

Je me représentais aussi le jour où un pèlerin au visage austère, enveloppé du manteau des philosophes, simple dans sa mise et dans son maintien, débarquait à la plage de Phalère et venait sur l'Aréopage prêcher aux Athéniens le Dieu inconnu, mort sur la croix pour le salut de tous les hommes. Je voyais l'antique superstition vaincue par la foi nouvelle dans son plus auguste sanctuaire, et la Vierge Mère remplaçant Pallas

Athéné dans le Parthénon. Puis je me reportais aux temps funestes où le torrent de la conquête musulmane s'était précipité sur la Grèce, entraînant avec lui les fléaux que la race d'Othman a répandus partout où elle a posé le pied ; temps où le chef des eunuques noirs dictait des lois à la patrie de Socrate et de Platon, où le Parthénon était une mosquée, le temple d'Érechthée un harem, les Propylées une caserne de janissaires, où du haut de la citadelle de Cécrops le muezzin annonçait la prière de Mahomet à la ville dans laquelle saint Paul annonça la bonne nouvelle, dans laquelle vécut Denys l'Aréopagite. Il me semblait enfin assister au jour où la liberté, sortant du sépulcre où les oppresseurs croyaient l'avoir enfermée à jamais sous un triple sceau pour qu'elle ne pût point ressusciter, comme les princes de la Synagogue avaient enfermé le corps du Rédempteur, réveillait les âmes endormies depuis quatre siècles dans la nuit de la servitude.

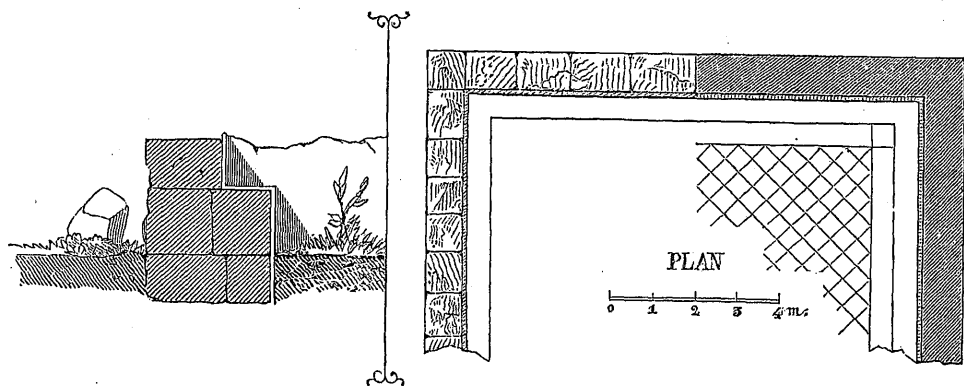
Ému de ces grandes scènes qui se retraçaient vivantes à mon imagination , je réunissais dans ma pensée les poétiques réminiscences de la Grèce antique aux souvenirs des guerres chrétiennes. Mes yeux cherchaient, dans les plus lointaines brumes de la mer, ce rocher stérile qui s'appelle Hydra et d'où partirent les flottes qui firent trembler jusqu'à l'orgueilleuse Stamboul, puis ramenaient leurs regards sur l'île qui vit le désastre de Xerxès ; et le Parthénon me paraissait vénérable et glorieux par les traces des boulets dont ses murs et ses colonnes sont labourés, comme un vieux drapeau noirci à la fumée de vingt batailles, tout autant que par les dieux et les héros qu'y a sculptés la main de Phidias.

Mais c'est trop me laisser aller à des réminiscences que me pardonneront seuls ceux qui ont parcouru et habité la Grèce, et qui savent par expérience quel invincible sentiment de nostalgie rappelle toujours vers ce pays quiconque a une fois bu à la coupe des séductions de son soleil, de sa nature et de ses souvenirs. Il nous faut revenir à l'archéologie, dont nous nous sommes trop écartés, et à la prosaïque question de l'emplacement des deux tombeaux que Pausanias signale dans la partie de la Voie Sacrée à laquelle nous sommes maintenant parvenus.

Cet emplacement ne nous semble pas douteux et nous avons marqué les deux tombeaux sur notre carte avec une entière confiance, que nous espérons faire partager au lecteur. Dans le défilé qui suit immédiatement le site du temple d'Iacchus Cyamitès il n'y a que deux tumuli, formés des décombres accumulés de deux tombeaux d'une dimension tout à fait au-dessus de la moyenne. En leur appliquant les indications de Pausanias, le premier serait le tombeau du Rhodien et le second le tombeau de Pythionice. Mais ce second tumulus, avons-nous dit, répond-il aux indications si précises de Dicéarque sur l'endroit où avait été placée la sépulture de la courtisane aimée d'Harpalus? A la hauteur où il se trouve dans le défilé, on n'aperçoit pas encore Athènes et le Parthénon, de la chaussée de la route actuelle. Mais le tumulus est à 70 mètres environ de la route, sur la gauche en allant vers Éleusis, et sa situation est de quelques mètres plus élevée. En ce point de son parcours, la Route Royale moderne de Thèbes et de Mégare ne suit pas exactement le tracé de l'ancienne Voie Sacrée. Celle-ci, dont on aperçoit de distance en

distance quelques vestiges, malheureusement très-fugitifs et inexactement indiqués sur la carte de Gell (1), passait contre le tombeau, et il se trouve qu'en suivant exactement sa direction, c'est au tumulus même que le panorama de la cité de Minerve se découvre tout à coup pour le première fois aux regards du voyageur. Cette circonstance, que tout le monde pourra vérifier sur les lieux, nous paraît décisive.

En 1854, lors de l'occupation du Pirée par les troupes anglo-françaises, un des officiers les plus distingués de notre armée, M. le colonel de Vassoignes, aujourd'hui général, dont le régiment avait été envoyé à Daphni pour y éviter la contagion du choléra, fit exécuter par ses soldats des fouilles dans le tumulus que nous considérons comme indiquant l'emplacement de la sépulture de Pythionice. Ces fouilles mirent à découvert les soubassements de l'édifice enseveli sous la butte de terre, et l'on peut aujourd'hui les étudier grâce à ce déblayement. Nous donnons dans le bois ci-joint la coupe et le plan, moitié à l'état actuel et



(1) *Unedited antiquities of Attica*, pl. I.

moitié restitué, de ce qui en subsiste encore. L'édifice, comme il est facile de le voir, avait la forme d'un petit temple, ce qui correspond parfaitement aux récits rapportés plus haut des auteurs anciens sur l'héroûm dans lequel Harpalus avait établi le culte d'Aphrodite Pythionice. Le mur du fond de la cella est conservé encore à plus d'un mètre de hauteur, avec les commencements des deux murs latéraux. Les parements extérieurs ont disparu, mais à l'intérieur les murailles sont revêtues d'un stuc de la plus admirable finesse, imitant un bel appareillage isodome en blocs du marbre noir bleuâtre d'Éleusis. Au pied de la paroi intérieure règne une petite marche de 25 centimètres de largeur, recouverte d'un stuc qui imite le marbre rose. Du reste, la magnificence de décoration que révèle ce stuc, et qui se rapporte d'une manière fort exacte aux indications antiques, paraît n'avoir été qu'extérieure et les murs eux-mêmes, autant qu'on en peut juger dans leur état actuel et avec les réparations de date postérieure qu'ils ont évidemment subies, étaient d'une mauvaise maçonnerie mêlée en certains endroits de blocage, comme on n'a commencé à en faire en Grèce que vers l'époque d'Alexandre. Le contraste est frappant entre ces murs et leur revêtement. Mais le langage de Plutarque (1) ne devait-il pas faire deviner d'avance que semblable circonstance se rencontrerait dans les ruines du tombeau de Pythionice? Le sophiste de Chéronée, assez souvent mauvaise langue, dit en effet que ce monument ne méritait pas les 30 talents réclamés à Harpalus par Chariclès comme

---

(1) *Phoc.* 22.

prix des soins qu'il avait donnés à la surveillance de sa construction, μηδὲν ἔχων τῶν τριάκοντα ταλάντων ἄξιον, ὅσα τῷ Ἀρπάλῳ λογισθῆναι φασὶν εἰς τὸ ἔργον ὑπὸ τοῦ Χαρικλέους.

L'édifice découvert par M. le colonel de Vassoignes était un *héroûm*, c'est-à-dire à la fois un tombeau et un temple. Aussi, autour de cet édifice, comme autour de tous les temples et en général de tous les monuments dont la destination sacrée et la masse imposante étaient de nature à attirer l'attention, avait-on groupé de nombreuses dédicaces honorifiques. Les fouilles de 1854 (1) ont produit deux statues de femmes debout, de grandeur naturelle, dont le travail indiquait l'époque romaine et qui représentaient de simples matrones. Nous ignorons ce qu'elles sont devenues, ainsi qu'un buste trouvé dans les mêmes travaux et qui portait, dit-on, une inscription sur son socle antique.

Les mêmes fouilles de 1854 ont encore fourni deux inscriptions.

La première est trop mutilée pour qu'on puisse en essayer une restitution :

MAI  
OHKAITAPI

La seconde, en revanche, est des plus curieuses au point de vue de l'histoire :

ΚΑΣΣΑΝΑΕΙΣΤΩΙΔΕΤΩΙΣΤΕΦΑΝΩΙΣΤΕΦΑΝΟΥΣΙΝΜΑΓΝΗΤΩΝ  
ΑΜΥΡΕΙΣΤΟΥΣΕΝΙΓΡΟΒΟΤΟΙΣΙΤΕΛΕΥΘΗΣΑΝΤΑΣ

Suivent deux autres lignes martelées avec soin. Audessous est sculptée une couronne (2).

(1) *Archæologische Zeitung*, t. V, p. 119\*.

(2) *Archæologische Zeitung*, t. V, p. 119\*.



Nous lisons sans la moindre difficulté les deux lignes préservées :

Κασσαναεῖς τῷδε τῷ στεφάνῳ στεφανοῦσιν Μαγνητῶν Ἀμυρεῖς,  
τοὺς ἐν ἵπποβοτοῖσι τελευτήσαντας.

Avant de donner la traduction de ce texte, il est nécessaire, pour y donner une base, de faire quelques observations, tant géographiques que philologiques.

ΚΑΣΣΑΝΑΕΙΣ est évidemment pour Κασσαναεῖς ; ce sont les habitants de Castanæa (1) ou Casthanæa (2), ville de Thessalie située sur la côte de la péninsule magnésienne, et dont le colonel Leake (3) a cru reconnaître l'emplacement dans le petit port moderne de Ταμου-χάρι. Quant aux Ἀμυρεῖς, ce sont les gens d'une autre ville thessalienne, Amyrus (4), sise aux bords du lac Bœbéis, à l'embouchure d'une rivière du même nom qu'elle (5), et dans une plaine appelée Ἀμυρικὸν πεδῖον (6). Le colonel Leake (7) l'avait cru reconnaître dans la localité de *Sakhalar* sur la rive Ouest du lac. Mais notre inscription, rangeant les Amyriens parmi les Magnètes (8), prouve que M. Kiepert (9) a eu raison de ne pas suivre en cet endroit la conjecture du savant

(1) Lycophr. *Cassandr.* v. 907. — Etym. Magn. et Steph. Byz. v° Κασσαναα.

(2) Herodot. VII, 183 et 188. — Nicandr. *Alexipharm.* v. 271 — Strab. IX, p. 438 et 443. — Plin. IV, 9, 16.

(3) *Travels in northern Greece*, t. IV, p. 384.

(4) Steph. Byz. v° Ἀμυρος. — Schol. ad Apollon. Rhod. *Argonaut.* I, v. 596.

(5) Hesiod. *ap.* Strab. IX, p. 442. — Val. Flac. II, 12.

(6) Polyb. V, 99, 5.

(7) *Travels in northern Greece*, t. IV, p. 448.

(8) Sur ce peuple, v. Herodot. VII, 132. — Scyl. *Peripl.* p. 25. — Polyb. XVIII, 29, 5 ; 30, 6. — Strab. I, p. 28 ; IX, p. 429, 436 et 441.

(9) *Atlas von Hellas*, pl. XVI.

topographe anglais et de mettre Amyrus sur la rive orientale, au lieu où s'élève maintenant un village du nom de Κάστρι (1). Le lac Boëbéis formait en effet la limite entre les deux provinces de Pélasgiotide et de Magnésie.

Quant à l'expression ἐν ἵπποβοτοῖσι, le sens en est, je crois, fourni par les passages d'Hérodote et de Plutarque où nous apprenons qu'à Chalcis d'Eubée la classe supérieure des citoyens portait le nom d'ἵπποβοται, et se composait d'hommes riches et de bonne naissance qui, comme les ἱππεῖς dans la République athénienne, devaient à l'État, en cas de guerre, le service dans les rangs de la cavalerie. Une première fois cette aristocratie fut détruite, lorsque les Athéniens, entre l'expulsion des Pisistratides et les Guerres Médiques, firent la conquête de l'île d'Eubée : 4,000 *cléruiques* venus d'Athènes furent établis dans les biens des *hippobotes* : νικήσαντες δὲ καὶ τούτους, τετραμισχιλίους κληρούχους ἐπὶ τῶν ἵπποβοτέων τῇ χώρῃ λείπουσι· οἱ δὲ ἵπποβοται ἐκαλέοντο οἱ παχέες τῶν Χαλκιδέων (2). Un peu plus tard elle se reconstitua, mais Périclès la détruisit encore et en exila tous les membres, lorsqu'il réprima la révolte de l'Eubée, quelques années seulement avant la Guerre du Péloponèse : καὶ Χαλκιδέων μὲν τοὺς ἵπποβότας λεγομένους, πλούτῳ καὶ δόξῃ διαφέροντας, ἐξέβαλεν (3). Notre inscription fait connaître pour la première fois l'existence de cette classe supérieure des citoyens dans la constitution des villes de la Magnésie thessalienne. Rien de plus natu-

(1) Cf. Forbiger, *Handbuch der alten Geographie*, t. III, p. 886.

(2) Herodot. V, 77. Cf. VI, 100.

(3) Plutarch. *Pericl.* 23.

rel, du reste, que l'importance prépondérante de l'ordre équestre dans les cités de cette Thessalie, dont les cavaliers avaient une si grande réputation et faisaient toute la force du pays.

Nous traduisons donc :

« Les habitants de Castanæa honorent de cette couronne, parmi les Magnètes, les Amyriens morts dans les rangs des cavaliers. »

La forme des caractères est celle du siècle d'Alexandre. Aussi ne devons-nous pas hésiter sur la circonstance historique à laquelle se rapporte l'inscription trouvée dans les fouilles de M. le colonel de Vassoi-gnes. Cette dédicace faite sur le territoire d'Athènes par une cité de la Thessalie, en l'honneur des cavaliers d'une autre cité du même pays tués sur le champ de bataille, ne peut être attribuée avec certitude qu'au commencement de la seconde année de la Guerre Lamiaque et doit être mise en relation avec les événements de cette courte mais sanglante guerre, dans laquelle Athènes se mit à la tête de la Grèce pour tenter de reconquérir la liberté. Si on lit en effet, dans Diodore de Sicile, le seul récit antique quelque peu développé qui nous ait été conservé sur la Guerre Lamiaque, on y voit les cavaliers thessaliens jouer un rôle important.

Antipater les avait d'abord forcés à marcher dans ses troupes, comme sujets directs du roi de Macédoine, ce qu'ils étaient en effet depuis le règne de Philippe. Mais après la bataille livrée à Héraclée auprès des Thermopyles, quand l'armée des Grecs eut passé le Sperchius et quand Antipater, vaincu, se fut vu contraint de chercher un refuge dans les murs de Lamia, où Léos-

thène le tint étroitement enfermé, les Thessaliens passèrent avec armes et bagages dans les rangs des soldats de la liberté (1). Ils combattirent au premier rang pendant tout le reste de la guerre, et Diodore remarque que ces cavaliers étaient la principale force de l'armée grecque et constituaient ses meilleures espérances de succès, à cause de leur bravoure et de la nature du pays où ils avaient à combattre, ἐν οἷς μάλιστα εἶχον τὰς τῆς νίκης ἐλπίδας, διὰ τε τὰς τῶν ἀνδρῶν ἀρετάς καὶ διὰ τὸ πεδινὴν ὑποκείσθαι χώραν (2). Après la mort de Léosthène et la levée du siège de Lamia, quand Antiphile eut été nommé général, ce furent eux qui, sous la conduite de leur hipparque Ménon, gagnèrent la bataille dans laquelle périt un des meilleurs lieutenants d'Alexandre, Léonnat, accouru d'Asie au secours d'Antipater (3). Ils furent moins brillants, il est vrai, quelques mois après, dans la bataille de Crannon où s'anéantirent les dernières espérances de liberté de la Grèce (4). On les y vit prendre la fuite avant tous les autres. Mais à ce moment l'élan des premiers jours n'existait plus ; l'armée d'Antiphile était en partie débandée. Les succès du début de la guerre avaient éveillé chez les Grecs une présomptueuse confiance, qui les perdit et les fit succomber devant la froide discipline des Macédo-niens.

Nous voyons dans la dédicace des gens de Castanæa un monument consacré à la mémoire d'une partie des

---

(1) Diod. Sic. XVIII, 12. — Polyæn. *Stratagem.* IV, 6, 2. — Cf. Droysen, *Geschichte der Nachfolger Alexanders*, p. 71.

(2) Diod. Sic. XVIII, 17 ; cf. XVIII, 15.

(3) Diod. Sic. XVIII, 15. — Justin. XIII, 5.

(4) Diod. Sic. XVIII, 17. — Polyb. IX, 29. — Plutarch. *Phoc.* 26. — Pausan. VIII, 10, 1.

cavaliers thessaliens morts dans le combat où Léonnat fut vaincu et tué (1). Ces premières victoires avaient excité un enthousiasme sans égal dans la Grèce. On croyait déjà voir renaître la liberté des grands siècles d'Athènes et des autres cités helléniques. Aussi les villes honoraient-elles avec une splendeur inaccoutumée ceux de leurs citoyens qui venaient de tomber pour la délivrance commune. Léosthène, dans ses funérailles, fut traité comme un héros ou un demi-dieu (2), et nous possédons aujourd'hui la splendide oraison funèbre (3) dans laquelle Hypéride célébra les louanges de ce général et de ses compagnons (4). Rien de plus naturel que de voir, à ce moment, une des villes de la Thessalie qui avaient embrassé le parti de l'indépendance, décerner des honneurs et un monument commémoratif aux guerriers d'une ville voisine et confédérée, qui venaient de mourir si glorieusement pour la liberté de tous. Rien de plus naturel aussi que de lui voir choisir alors pour y dédier ce monument le territoire d'Athènes, qui venait de donner aux autres républiques grecques l'exemple de la lutte et qui dans cette guerre avait repris sans contestation son ancienne hégémonie. Enfin c'est seulement dans cette circonstance, et par les honneurs héroïques dont parle Diodore

---

(1) Cette bataille avait eu lieu dans le second mois de l'an 322 av. J.-C. Voy. Droysen, *Geschichte der Nachfolger Alexanders*, p. 78.

(2) ἡρώως, Diod. Sic. XVIII, 13.

(3) *The funeral oration of Hyperides over Leosthenes and his comrades in the Lamian war...* edited by Churchill Babington, Cambridge, 1858, in-fol. — Dehèque, *L'Oraison funèbre d'Hypéride en l'honneur du général Léosthène et des soldats morts dans la guerre Lamiaque*, Paris, 1858, gr. in-8°.

(4) Diod. Sic. XVIII, 13.

de Sicile, que peut s'expliquer le fait entièrement insolite, présenté par cette inscription, de l'honneur d'une couronne décrété par la ville à des morts, quand cet honneur était, dans les habitudes ordinaires, toujours destiné à récompenser des vivants (1). Les habitants de Castanée avaient pensé sans doute que la couronne des triomphateurs et de ceux qui avaient bien mérité de la patrie appartenait par un droit légitime à ces morts courageux qui, selon la belle expression d'Hypéride, « avaient fait présent à tous les Grecs de la liberté et « consacré leur gloire à la patrie comme une couronne « immortelle, » καὶ τὴν μὲν ἐλευθερίαν εἰς τὸ κοινὸν πᾶσιν κατέθεσαν, τὴν δ' εὐδοξίαν ἀπὸ τῶν πράξεων αἰδίου στέφανον τῇ πατρίδι ἀνέθηκαν (2).

Le martelage systématique, et exécuté avec un soin tout particulier, des deux dernières lignes de l'inscription s'explique aussi d'une manière naturelle par les événements de l'époque à laquelle nous l'attribuons. Ces deux lignes parlaient probablement de la cause pour laquelle étaient morts les cavaliers d'Amyrus et de la liberté de la Grèce ; les Macédoniens y étaient peut-être traités de barbares, comme dans l'Oraison funèbre d'Hypéride (3). Après la défaite des soldats de l'indépendance, après la capitulation d'Athènes et l'établissement de la garnison macédonienne, une inscription de ce genre ne pouvait demeurer exposée en public. On en fit effacer la moitié, celle probablement qui contenait les expressions jugées

---

(1) Voy. Westermann, *De publicis Atheniensium honoribus et praemiis*, § 14.

(2) Hyperid. *Orat. funebr.* col. 8.

(3) Col. 14.

les plus inconvenantes par les agents d'Antipater. Le respect constant des Grecs pour les monuments élevés en l'honneur des morts et pour tout ce qui avait un caractère funéraire, empêcha seul la destruction complète de la stèle élevée par les gens de Castanée. Ce qui la fit d'ailleurs respecter et la mit à l'abri de toute autre entreprise que du martelage de certaines de ses parties, fut sans doute aussi que Castanée avait été dans le nombre des villes thessaliennes qui s'étaient empressées, après la bataille de Crannon, de faire chacune séparément leur soumission, et qui avaient obtenu des conditions très-douces du général macédonien, dont toute la colère s'était concentrée sur Athènes (1).

La découverte de cette dédicace à côté du tombeau de Pythionice n'est pas une circonstance absolument indifférente. Hypéride s'indigne des atteintes que l'influence prépondérante des Macédoniens avait apportées à la pureté de l'ancien culte d'Athènes, « sacrifices en « l'honneur de simples mortels, statues, autels et temples des dieux négligés pour le culte d'un homme, « et jusqu'à des esclaves qu'on nous force d'honorer « comme des demi-dieux (2). » Mais on devait se montrer plus indulgent pour le culte d'Aphrodite-Pythionice, comme pour tout ce qui se rapportait à la mémoire d'Harpalus. La haine contre la tyrannie de Philippe et d'Alexandre éveillait sans doute quelques sympathies pour cet homme, qui le premier avait osé se mettre en rébellion contre le vainqueur des Perses.

---

(1) Diod. Sic. XVIII, 17.

(2) *Orat. funebr.* col. 9.

C'était seulement sur les exigences menaçantes d'Antipater qu'on l'avait chassé d'Athènes, et qu'on avait fait le procès aux hommes qui, comme Démosthène, étaient accusés d'avoir reçu ses présents. Dans l'ivresse des premiers succès de la guerre Lamiaque on ne pouvait pas oublier que c'étaient les trésors laissés par lui dans la cité de Minerve qui avaient fourni les moyens d'entreprendre cette guerre (1), ni que c'était lui qui, pour se créer une force contre son ancien maître, avait commencé à rassembler au Cap Ténare (2) le noyau de ces vétérans de la guerre d'Asie, dont Léosthène avait pris le commandement et dont il avait fait la base de son armée (3). En outre, quelque méprisable et révoltante que nous paraisse, à nous autres chrétiens et hommes modernes, la divinisation d'une femme telle que Pythionice, elle devait beaucoup moins scandaliser les anciens que le culte rendu à d'autres mortels. En sa qualité de courtisane de Corinthe, Pythionice était une personne sacrée et une sorte de prêtresse. C'étaient ses pareilles qui, dans les circonstances solennelles, étaient chargées d'offrir aux dieux les vœux du peuple de Corinthe (4). Lorsque Xerxès envahit la Grèce avec son armée, les courtisanes de Corinthe allèrent présenter dans le temple d'Aphrodite les prières et les offrandes de tous les peuples de la Grèce pour le salut commun (5). Quoi d'invraisemblable, après cet illustre exemple, que, dans une lutte que les Grecs comparaient à leur guerre contre les Perses, quelques-unes

---

(1) Diod. Sic. XVIII, 9.

(2) Diod. Sic. XVII, 108.

(3) Diod. Sic. XVII, 111 ; XVIII, 9.

(4) Chamæl. *ap.* Athen. XIII, p. 573.

(5) Simonid. et Theopomp. *ap.* Athen. *loc. cit.*



des cités soulevées contre les Macédoniens aient, pour ainsi dire, placé leurs armes sous la protection de la courtisane divinisée, qui avait été l'objet de l'amour de l'homme à qui l'on devait les principales ressources de la guerre, et aient choisi le voisinage de son héroüm pour y dédier un monument commémoratif à des guerriers morts dans les rangs de l'armée libératrice? Simonide avait bien eu soin de parler des courtisanes avec un respect religieux dans les vers qu'il avait placés au dessous de l'ex-voto des Corinthiens, après la défaite des Barbares.

Une fois l'emplacement du tombeau de Pythionice déterminé, nous devons en conclure avec certitude celui du dème d'Hermus. Plutarque (1) dit en effet, en parlant du tombeau, διαμένει ἔτι νῦν ἐν Ἐρμει ἥ βαδίζομεν ἐξ ἄστεος εἰς Ἐλευσίνα. Étienne de Byzance, Harpocracion, Suidas et Photius mentionnent aussi ce dème, qu'ils appellent Ἐρμος et Ἐρμοι, et qui appartenait à la tribu Acamantide (2).

C'est à tort que M. Kiepert (3) a placé ce dème au point où nous avons cru reconnaître l'emplacement du temple d'Iacchus Cyamitès. L'espace y est trop restreint pour avoir renfermé un chef-lieu de dème, et les traces antiques n'y ont pas assez d'étendue. Le territoire des Herméens est nettement indiqué par la petite plaine triangulaire, qui s'étend immédiatement après l'endroit où nous avons constaté le site du tombeau de Pythionice, entre la butte d'Ἅγιος Ἡλίας, d'un côté, et, des deux autres, les pentes de l'Ægaléos et du Pœcile.

(1) *Phoc.* 22.

(2) *Corp. inscr. graec.* nos 138, 158, 191, 192.

(3) *Atlas von Hellas*, pl. XI, *Umgebung von Athenai*.

Quant au bourg même d'où dépendait ce territoire, il n'était certainement pas sur le bord même de la Voie Sacrée, car Pausanias dans ce cas l'eût mentionné. De plus nous savons, par le témoignage de Zopyre (1), qu'il était baigné par un ruisseau nommé aussi Hermus. Ces deux conditions d'emplacement sont remplies par les ruines helléniques qui se voient à l'extrémité de la petite plaine dont nous venons de parler, à l'entrée du défilé qui, séparant la hauteur de saint Élie du Pœcile, débouche dans la plaine d'Athènes au-dessus du village moderne, aujourd'hui ruiné, δὲ Χαϊδάρι. Ces ruines ont été omises dans la carte de l'état-major français, mais elles figurent sur la carte de Gell (2) et l'on en trouvera l'indication dans celle qui est jointe à ce volume. M. Grotefend (3) a déjà signalé sur ce point l'emplacement d'un δῆμος, mais sans y attribuer de nom; M. Kiepert (4) en a fait OEa, qui se trouvait ailleurs, comme nous le démontrerons plus tard dans le cours du présent travail; enfin M. Hanriot (5) y a reconnu, comme nous, le δῆμος d'Hermus. On n'y distingue aucun édifice reconnaissable. Au milieu des décombres, nous avons relevé un fragment d'inscription funéraire :

ΗΣΙΓ  
ΥΚΛΗ  
ΜΟΝ

Στ]ήσιπ[πος Να]υκλή[ρου Ἀθ]μον[εύς (6).

(1) *Ap. Harpocrat.* v° Ἑρμος.

(2) *Unedited antiquities of Attica*, pl. I.

(3) Article *Attica* dans la *Real-Encyclopædie* de Pauly.

(4) *Atlas von Hellas*, pl. XI, *Umgebung von Athenai*.

(5) *Recherches sur les δῆμοι*, p. 51.

(6) La situation d'Athmonum au village moderne de Μαρούσι est un des

Aussitôt après la plaine des Herméens commence le véritable défilé du mont Corydallus. A son entrée il est coupé par une muraille de fortification, dont on aperçoit encore à fleur de sol la ligne des fondements, et qui devait empêcher un corps d'armée ennemi venant du Péloponnèse ou de la Béotie de pénétrer de la plaine de Thria dans celle d'Athènes. Cette muraille se rattache à toute une série de défenses très-bien reliées, qui comprennent :

1° Les fortifications du dème de Corydallus, dont nous avons parlé un peu plus haut ;

2° Une grosse tour hellénique de forme circulaire, placée au-dessus du sommet de l'Ægaléos le plus voisin du défilé de Daphni ;

3° La muraille qui coupe ce dernier défilé ;

4° Une autre grosse tour hellénique, bâtie sur le sommet du mont Pœcile ;

5° Le grand rempart qui, s'appuyant d'un côté au Pœcile et de l'autre au Parnès, ferme le passage de Déma et couronne la cime de toutes les collines, assez basses, qui relient les deux groupes de montagnes (1).

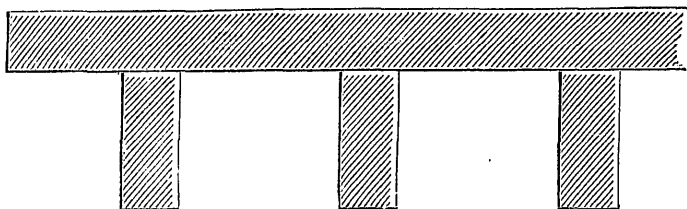
Ce dernier rempart est ce qu'il y a de mieux conservé dans l'ensemble des défenses du côté Ouest de la Plaine d'Athènes. Il a environ 2 mètres et demi de hauteur et près de 2 mètres d'épaisseur. Son sommet formait une plate-forme d'où le regard commandait la plaine de Thria. On y accède encore aujourd'hui de l'intérieur par des rampes inclinées formant contre-

---

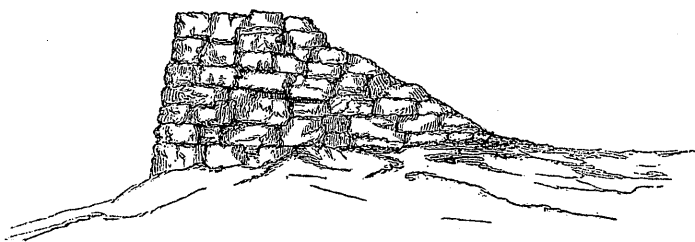
points les plus certains de la topographie de l'Attique. Voy. ce que nous en avons dit dans notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, p. 322.

(1) Gell, *Itinerary of Greece*, p. 21. — Leake, *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 143 et suiv.

forts de 6 en 6 mètres, comme on le verra par le croquis suivant, pris à main levée.



La face extérieure est en pierres carrées appareillées assez régulièrement, mais la masse même du mur et les contre-forts se composent d'une maçonnerie sans ciment et très-rude en pierres taillées à lits horizontaux, mais d'une forme très-irrégulière, dont l'appareil, ainsi qu'on le verra par la figure ci-après, rappelle de la manière la plus frappante, sauf la dimension des blocs, la terrasse de soutènement du Pnyx à Athènes.



M. Rhangabé (1) a démontré, par des arguments qui nous semblent décisifs, que ce genre d'appareil caractérisait les murailles construites entre l'invasion des Perses et la guerre du Péloponèse. Ainsi le rempart du défilé de Déma devait exister au temps de l'invasion d'Archidamus, et c'est là probablement ce qui empêcha

---

(1) *Ant. hellén.* t. II, p. 583 et suiv.

le roi de Lacédémone de pénétrer dans la plaine d'Athènes par ce passage, qui le conduisait à Acharnaë beaucoup plus directement que le défilé de Daphni. En revanche, on doit conclure du récit de Thucydide que la muraille par laquelle est fermé ce dernier défilé n'existait pas encore lors de l'expédition qu'il raconte. Et en effet, aux rares points sur lesquels, en se rapprochant des pentes du Pœcile, deux ou trois assises y sont demeurées superposées, l'appareil indique qu'elle datait du temps où l'on refit les Longs Murs, renversés par les trente tyrans et où l'on répara la plus grande partie des fortifications de l'Attique. Avertis par les désastres que l'invasion d'Archidamus avait amenés, les Athéniens ne durent pas négliger alors de mettre en état de défense le passage que suivait la route d'Éleusis à Athènes, et qu'ils avaient d'abord cru trop resserré pour avoir besoin d'être fortifié.

Quant aux tours des sommets de l'Ægaléos et du Pœcile, il est facile de voir à leur construction qu'elles sont de date plus ancienne. Ainsi que l'a déjà remarqué M. Preller (1), c'est à ces postes fortifiés qu'il est évidemment fait allusion dans Plutarque (2), lorsque cet auteur rapporte qu'après avoir créé leur citadelle à Décélie les Lacédémoniens s'étaient rendus maîtres des passages conduisant à Éleusis, de telle façon que la procession des initiés devait se faire par mer, ἀφ' οὗ γὰρ ἐπετειχίσθη Δεκέλεια καὶ τῶν εἰς Ἐλευσίνα παρόδων ἐκράτουσι οἱ πολέμιοι παρόντες, οὐδένα κόσμον εἶχεν ἡ τελετὴ πεμπομένη κατὰ Θάλασσαν. On ne saurait douter, en effet, que les

(1) *De via sacra*, disp. II, p. 7.

(2) *Alcibiad.* 34.

Lacédémoniens et leurs alliés n'occupassent des forteresses dans la chaîne du Corydallus, car autrement, attaqués à la fois du côté d'Athènes et de celui d'Éleusis, ils n'auraient pas pu s'y maintenir. On sait qu'Alcibiade, aussitôt après son retour, fit partir la procession par terre en l'escortant d'une force militaire imposante, et que les Peloponésiens, n'osant pas commettre le sacrilège d'attaquer une pompe religieuse aussi vénérée, la laissèrent passer sans encombre.

Après avoir franchi la muraille de défense et être entré dans le défilé, on arrive en quelques instants au monastère de Daphni, dont nous nous occuperons dans les chapitres suivants.

---

## CHAPITRE VIII.

### LE CULTE D'APOLLON DANS LE CORYDALLUS.

« Après le tombeau de Pythionice, dit Pausanias (1),  
 « on trouve un temple où sont les images de Déméter  
 « et de sa fille, d'Athéné et d'Apollon. Il était dans  
 « l'origine consacré au seul Apollon. En effet, on ra-  
 « conte que Céphale, fils de Déion, ayant accompagné  
 « Amphitryon dans son expédition contre les Télé-  
 « boëns, fut le premier habiter l'île qui, d'après lui,  
 « s'appelle encore aujourd'hui Céphallénie; aupara-  
 « vant il habitait Thèbes, où il s'était réfugié après  
 « avoir été obligé de quitter Athènes, à cause du meur-  
 « tre de sa femme Procris. A la dixième génération,  
 « Chalcinus et Dætus, ses descendants, ayant navigué  
 « jusqu'à Delphes, demandèrent au dieu de favoriser  
 « leur retour à Athènes. Celui-ci leur ordonna de sa-  
 « crifier à Apollon dans l'endroit de l'Attique où ils  
 « verraient une trirème courir sur le sol. Étant arrivés  
 « au mont Pœcile, ils rencontrèrent sur la route un  
 « serpent qui se hâtait de rentrer dans son trou (2).  
 « Ils offrirent alors un sacrifice en cet endroit même à  
 « Apollon, puis, étant entrés dans la ville, ils furent

---

(1) I, 37, 6.

(2) Il semblerait d'après ce passage que le mot *τρίρης*, nom ordinaire de la trirème, désignait aussi une espèce de serpent. C'est un sens qui ne s'est encore rencontré dans aucun auteur ancien.

« reçus par le peuple d'Athènes au nombre des citoyens. »

Nous avons dans ce texte un exemple bien précieux de la manière dont les sanctuaires d'origines fort diverses, établis le long de la Voie Sacrée, s'affilièrent avec le temps au culte mystique d'Éleusis. Dans notre IV<sup>e</sup> chapitre nous avons essayé de reconstituer l'histoire religieuse du temple voisin du pont sur le Céphise, où avaient été installés, d'abord les *sacra gentilitia* des Phytalides, puis ceux des Géphyréens. Ici nous nous trouvons sur un terrain beaucoup plus solide : nous n'avons rien à demander à la conjecture ; le témoignage formel de Pausanias établit les points essentiels de l'histoire du temple, à l'emplacement duquel nous sommes arrivés.

Ce temple était d'abord dédié à Apollon seul. Il n'avait aucune relation avec la religion d'Éleusis, et il se rattachait directement au culte national des conquérants ioniens pour l'Apollon Patroüs, culte que ceux-ci avaient installé dans l'Acropole, où ils l'avaient enté sur les vieux cultes pélasgiques des Cécropides. Plus tard Déméter et Coré y devinrent les divinités synthrones d'Apollon, et leurs statues y figurèrent à côté de la sienne. C'était la marque de la paix faite entre les nouveaux et les anciens habitants de la contrée, entre les Ioniens d'Athènes et les Pélasges d'Éleusis, paix dont l'établissement définitif eut pour résultat la fusion de tous les vieux cultes locaux de l'Attique dans un ensemble religieux homogène, dont l'expression la plus haute et la plus mystérieuse était renfermée dans l'Anactoron d'Éleusis. Alors le sanctuaire d'Apollon dans le défilé du Corydallus devint



une des stations de la pompe des mystes, un des temples où ils célébraient des sacrifices, des danses religieuses et d'autres cérémonies, en conduisant la statue d'Iacchus d'Athènes à Éleusis, *Θυσίαι καὶ χορεῖαι καὶ πολλὰ τῶν ὁρωμένων καθ' ὁδὸν ἱερῶν, ὅταν ἐξελαύνωσι τὸν Ἰακχον* (1).

L'association ainsi établie dans ce temple entre Apollon et les Grandes Déeses d'Éleusis, a été reconnue par les auteurs de l'*Élite des monuments céramographiques* (2) sur un beau vase peint à figures rouges, publié pour la première fois par M. Gerhard (3). Nous la retrouverons un peu plus loin dans ce chapitre, en parlant du culte triopien.

Le culte du sanctuaire auquel a succédé le monastère de Daphni, dans ses différentes phases, réclamera de notre part quelques développements mythologiques. Pourtant, dans le volume que nous avons consacré au *Recueil des inscriptions d'Éleusis* (4), nous nous sommes occupé, assez longuement pour n'avoir pas besoin d'y revenir, de l'Apollon Patroüs des Ioniens établis à Athènes, du caractère de cette divinité, de la manière dont elle avait pris place au nombre des divinités de l'Acropole, comme fils d'Héphaëstus et d'Athéné, enfin de la relation qui avait été établie entre cet Apollon et les divinités de la religion d'Éleusis. Nous avons fait voir qu'il s'était identifié avec l'Iacchus des mystères. Ce sont autant de points à l'occasion desquels nous ne pouvons pas tomber dans des répétitions, qui

---

(1) Plutarch. *Alcibiad.* 34.

(2) T. II, p. 96 et suiv.

(3) *Auserlesene Vasenbilder*, pl. XXVII. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. XXXIII.

(4) P. 248 et suiv.

allongeraient inutilement un travail déjà trop développé ; aussi nous bornerons-nous à renvoyer le lecteur à ce que nous en avons dit alors, ainsi qu'aux observations nouvelles que nous y avons ajoutées dans le III<sup>e</sup> chapitre du présent volume, à l'occasion du temple du héros Lacijs (1). Mais sans revenir sur cette question de fond, il nous reste encore des remarques d'un certain intérêt à faire sur le passage de Pausanias.

Ce n'est d'abord pas une circonstance indifférente que la fondation de ce sanctuaire d'Apollon par les descendants de Céphale. Nous ne pouvons entrer ici dans tous les développements que réclamerait une étude complète du personnage de ce héros, dont les principaux traits ont été d'ailleurs esquissés dans l'ouvrage de mon père et de M. De Witte (2). Bornons-nous seulement à remarquer qu'il existe d'étroits rapports entre Céphale et Apollon, et qu'en sacrifiant au dieu de Delphes, Chalcinus et Dætus ne faisaient, somme toute, que rendre hommage à l'auteur de leur race.

Céphale est un véritable héros solaire, un Apollon Leucadius (3), quand il se précipite du haut du rocher de Leucade (4) ; comme héros chasseur, il est *ἐκτεβολός*, *ἐκτόρυος*, de même qu'Apollon, et l'on ne peut nier ses rapports avec Diane, dont il reçoit un trait qui ne manque jamais son but (5). En même temps il se rap-

---

(1) P. 203 et suiv.

(2) *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 377 et suiv.

(3) Strab. X, p. 452. — Thucyd. III, 94. — Ovid. *Trist.* III, 1, v. 42.

(4) Strab. X, p. 452. — Cf. Leucatès poursuivi par Apollon et se jetant dans la mer : Serv. ad Virg. *Æneid.* III, v. 279. — Sur le sens astronomique attaché au rocher de Leucade et à tous ces récits de héros et d'héroïnes qui se jettent dans les flots, comme le font chaque jour le soleil et la lune, voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 54.

(5) Ovid. *Metam.* VII, v. 756. — Hygin. *Fab.* 189.

proche de tous les autres chasseurs, tels qu'Adonis (1) et Phaon (2), qui ne sont que des formes du dieu lumineux (3). Ses liens avec Pan ne sont pas moins étroits, comme personnage vaguant sur les montagnes; or le nom de Πᾶν rappelle celui de Φᾶων (4), et ce dieu se manifeste avec un caractère solaire évident sous les formes de Lycæus (5) et de Phosphoros (6). Enfin nous ne devons pas oublier qu'Hésiode, dans sa *Théogonie* (7), fait naître Phaëthon, autre personnage essentiellement lumineux, de Céphale.

Céphale, comme Adonis et tous les autres jeunes héros dans lesquels se personnifie le dieu lumineux, a deux femmes en opposition l'une avec l'autre, son épouse céleste et son épouse infernale (8). C'est ainsi

(1) Les rapports d'Adonis et d'Apollon sont bien connus. Vœ'cker (*Ueber Spuren ausländischer Götterkulte bei Homer*, dans le *Rheinisches Museum*, 2<sup>e</sup> série, t. I, p. 215) a fait remarquer son identité avec le Phaëthon qu'Hésiode (*Theogon.* v. 986) donne pour fils à Céphale et à l'Aurore. Apollodore (III, 14, 3) rattache Adonis à la descendance du héros athénien.

(2) Sur la nature solaire de Phaon, voy. Panofka, *Musée Blacas*, p. 26 et 54. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 53.

(3) Céphale est l'époux de l'Aurore ou d'Héméra (Pausan. I, 3, 1; III, 18, 7), qu'on désigne tantôt comme la fille (Pindar. *Olymp.* II, v. 35), tantôt comme la sœur (Apollodor. I, 2, 4) et tantôt comme la femme (Schol. ad Pindar. *Olymp.* II, v. 148. — Apollodor. III, 12, 4) d'Hélios. L'épithète de ροδοδάκτυλος, qu'Homère donne souvent à l'Aurore, rappelle le nom de la nymphe Rhodé ou Rhodos, la même que Halia, forme féminine d'Hélios, que les Rhodiens adoraient comme la femme du dieu du jour. Cf. De Witte, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 98 et suiv.

(4) Voy. Panofka, *Musée Blacas*, p. 26 et suiv.

(5) Pausan. VIII, 38, 4. — Serv. ad Virg. *Georg.* I, v. 16. — Pindar. *fragm.* 68, ed. Bœckh. — Virg. *Æneid.* VIII, v. 344.

(6) Voy. Panofka, *Musée Blacas*, p. 53.

(7) V. 986.

(8) Sur cette doctrine des deux épouses en hostilité l'une avec l'autre et la signification mystique qu'on y attachait par rapport aux destinées de l'homme dans l'autre vie, voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 61 et suiv. — Plus haut, p. 52-61 et p. 374.

qu'Adonis est pendant sa vie, c'est-à-dire dans le jour, l'époux d'Aphrodite, et après sa mort, c'est-à-dire pendant la nuit, l'époux de Proserpine (1). Pour Céphale, l'épouse céleste, l'épouse de jour, est l'Aurore ou Héméra; l'épouse infernale (2), c'est-à-dire l'épouse de nuit, est Procris, dont le nom indique l'*antagonisme* — Προκρίω, Προκρούω (3)— et qu'il finit par combattre et

(1) Apollodor. III, 14, 4. — Hygin. *Poet. Astron.* II, 7. — Orph. *Hymn.* LVI. — Bion, *Idyll.* I, v. 54. — Lucian. *Dialog. Deor.* XI, 1. — Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 29, ed. Potter. — Alciph. *Epist.* I, 39. — Schol. ad Theocrit. *Idyll.* III, v. 48. — Hygin. *Fab.* 251. — Cornut. *De nat. deor.* 28. — Macrobr. *Saturn.* I, 21. — S. Justin. *Mart. Apolog.* I, 25. — Procop. *ad Esai.* XVIII, p. 258, éd. de Paris, 1580. — Cyrill. Alex. *ad Esai.* II, 3, t. II, p. 275, ed. Aubert.

Le sens calendaire de ce récit, son rapport avec les phases des deux courses annuelle et diurne du soleil, ainsi que son analogie avec les traditions relatives à la mort du même héros, ont été spécialement étudiés par M. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 532 et suiv.

(2) Sur le caractère infernal de Procris et son rapport avec certains monstres chthoniens et destructeurs, tels que le Sphinx et le renard de Teumessa, tué aussi par Céphale (Antonin. Liberal. *Metam.* XLI), voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 380 et suiv.

(3) Cette idée d'antagonisme, exprimée par le nom de Procris, établit entre elle et Minerve une ressemblance, qui donne de la valeur à la présence de la statue de cette déesse dans un temple d'Apollon dont l'origine était attribuée aux descendants de Céphale et de Procris. Les deux formes de la double Minerve, Athéné et Pallas ou Athéné et Iodama, sont quelquefois représentées par les mythographes comme en lutte l'une contre l'autre (Apollodor. III, 12, 3. — Simonid. *ap.* Etym. Magn. v. ἱτωνίς. — Tzetz. *ad Lycophr. Casandr.* v. 355. — Cf. Ottfr. Müller, *Hyperboreisch-Raemische Studien*, p. 292 et suiv. — De Witte, *Bulletin de l'Académie de Bruxelles*, t. VIII, part. I, p. 28 et suiv. — Gerhard, *Zwei Minerven*, Berlin 1849). Certaines monnaies d'argent et de bronze d'Athènes (Mionnet, *Descriptions de médailles antiques*, t. II, p. 131, n° 216. — Beulé, *les Monnaies d'Athènes*, p. 54 et 74) représentent deux chouettes opposées (προκρούοντες), dont les deux têtes (κεφαλαί) se confondent en une seule. Plusieurs pièces d'or grecques incertaines (Mionnet, *Supplément*, t. IX, p. 229, n° 13) remplacent les deux chouettes par deux sphinx, qui n'ont également qu'une seule tête. La même représentation se voit sur une antéfixe publiée par Cousinéry (*Voyage en Macédoine*, t. I, pl. IX), sur un chapiteau historié encore inédit en marbre pentélique, du plus beau travail grec, rapporté d'Orient par les Pisans au moyen âge, qui orne la basilique de *San-Pietro-in-Grado* entre Pise et

par tuer avant de s'élever à la lumière; Procris, véritable Hécate-Lune, déesse nocturne et infernale, qui, dans le curieux récit d'Antoninus Liberalis (1), joue le rôle de conseillère de Minos et de Pasiphaé, personnages dont le caractère est si nettement dessiné et avec qui elle se trouve dans le plus étroit rapport; qui, dans le même récit, se révèle à nous comme androgyne (2), de même que Séléné, que Proserpine et que toutes les autres déesses infernales. Seulement Céphale diffère d'Adonis en ce que, au lieu d'être, comme ce dernier, principalement l'époux de la déesse céleste, il est avant tout l'époux de la déesse infernale. Il est roi

---

Livourne, enfin sur un petit bas-relief, également inédit, encastré dans les murailles de l'église de *San-Paolo-alle-tre-Fontane* dans la campagne romaine. Nous avons signalé, dans la note précédente, les analogies qui existent entre Procris et le Sphinx, monstre par lequel est remplacé le renard de Teumessa dans sa lutte avec Céphale, sur un curieux vase peint publié par M. Welcker (*Griechische Vasengemälde*, pl. XI). Les monnaies de Gabala (Mionnet, t. V, p. 235, n° 637) montrent le sphinx et la chouette face à face, les têtes opposées l'une à l'autre (ἀντικέφαλοι, προκρούοντες). Enfin à Lampsaque (Mionnet, t. II, p. 561, n° 295), à Athènes (Longpérier, *Rev. num.* 1843, pl. XVI, n° 7. — Beulé, *les Monnaies d'Athènes*, p. 52) et sur certaines pièces d'or des cités de l'Asie Mineure (Mionnet, *Supplément*, t. IX, pl. X, n° 10) les deux têtes de la double Minerve sont réunies en une seule (κεφαλή-Κέφαλος), soit à la façon des têtes de Janus, soit de la manière opposée, les deux visages se fondant l'un dans l'autre. Dans le récit d'Ovide (*Metam.* VII, v. 759-794) et d'Antoninus Liberalis, le renard de Teumessa et le chien Lélaps, doués de forces égales, sont mis en opposition et se font équilibre, comme les deux sphinx ou les deux chouettes sur les médailles; entre eux deux est placé, dans ce récit, Céphale (Κέφαλος), qui joue le même rôle que la tête commune (κεφαλή), laquelle unit les deux corps opposés des deux sphinx ou des deux chouettes. La série des rapprochements que nous venons de faire amènerait à voir dans Céphale une représentation héroïque du dieu-tête, dont mon père s'est longuement occupé (*Nouvelle galerie mythologique*, p. 40 et suiv.), et dont les légendes portent toujours l'empreinte des idées de lutte et de mort. Nous ne faisons, du reste, qu'indiquer ce point de vue, dont l'étude complète réclamerait bien plus de développements.

(1) *Metam.* XLI.

(2) Cf. Hygin. *Fab.* 189.

des Taphiens (1), c'est-à-dire habitant de l'hémisphère inférieur, où il réside avec son épouse Procris ; mais il lui devient infidèle pour l'Aurore, et tue Procris à la lueur incertaine de l'aube du jour (2). Céphale, comme Endymion qu'il remplace dans la religion de l'Attique, est un chasseur qui passe la nuit à courir les bois avec la déesse des ténèbres et des régions souterraines ; mais, quand le jour paraît, il l'abandonne et fuit devant la déesse céleste et lumineuse qui le poursuit ; dans sa fuite il traverse rapidement toute la voûte du ciel, et va se précipiter à l'occident, du haut du rocher de Leucade. C'est ainsi qu'en même temps il est Phosphoros, car il précède le lever du soleil, et il se confond dans sa course avec le soleil lui-même. Ce caractère de l'histoire de Céphale est bien marqué par l'ensemble des compositions d'un célèbre cratère de la collection de M. le duc de Blacas (3), où nous voyons, sur une des faces, Céphale poursuivi par l'Aurore au moment où Séléné, son épouse nocturne qui se confond ici avec Procris, disparaît derrière les montagnes, et, sur l'autre face, le même héros, ou son équivalent Pan-Lycæus, parvenu à la fin de sa course dans le ciel, se précipitant du rocher de Leucade devant le Soleil qui sort des eaux.

Les dernières observations que nous venons de faire, tout en rendant manifestes les rapports du personnage héroïque de Céphale avec les dieux de la lu-

---

(1) Strab. X, p. 456. — Plaut. *Amphitr.* act. IV, sc. IV, v. 50.

(2) Ovid. *Metam.* VII. v. 835-847. — Hygin. *Fab.* 189.

(3) Panofka, *Musée Blacas*, pl. XVII et XVIII. — R. Rochette, *Monuments inédits*, pl. LXXIII. — Welcker, *Griechische Vasengemälde*, pl. IX. — Gerhard, *Lichtgottheiten*, pl. 1, n° 2. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. CXI et CXII.

mière, auront pu sembler l'éloigner quelque peu d'Apollon. Ceux qui cherchent à préciser, avec une exactitude absolue, les phénomènes particuliers de la nature personnifiés dans tel ou tel des dieux et des héros, seront amenés à distinguer soigneusement Céphale d'Hélios, et à voir en lui, comme dans le Pan Lycæus, la représentation de l'aube du jour. Mais quand on va jusqu'au fond des choses, on arrive à reconnaître l'impossibilité d'une distinction précise entre le Soleil et les dieux qui président à l'explosion de l'aube, si rapide et si brillante sous le climat de la Grèce (1). Ils se confondent absolument et l'on conclurait assez volontiers de quelques-unes des traditions qui se rapportent à ces derniers, que les Grecs attribuaient la première manifestation de la lumière diurne à un premier soleil, qui devancerait l'autre dans une course plus rapide. C'est ainsi qu'un grand vase de Ruvo (2) et un autre de Canosa (3) représentent Héméra ou Halia, qui sont l'une et l'autre de véritables formes féminines d'Hélios (4), montée dans un char et précédant le quadriges de ce dieu, tandis qu'un autre vase (5)

---

(1) Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 25 et suiv.

(2) *Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. II, pl. XXXII. — Gerhard, *Lichtgottheiten*, pl. II, n° 1.

(3) Millin, *Description des tombeaux de Canosa*, pl. V. — Gerhard, *Lichtgottheiten*, pl. III, n° 1.

(4) Héméra est représentée comme un Soleil féminin sur un vase de la collection Fossati : *Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. II, pl. LV. — Welcker, *Griechische Vasengemælde*, pl. XI. — Gerhard, *Lichtgottheiten*, pl. I, n° 1. — Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 378.

(5) Passeri, *Pict. Etrusc. in vasculis*, pl. CCLXIX. — Winckelmann, *Mon. ined.* n° 22. — Dubois-Maisonneuve, *Introduction à l'étude des vases peints*, pl. I. — *Ann. de l'Inst. arch.* t. XXIV, pl. F. — Gerhard, *Lichtgottheiten*, pl. III, n° 3. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. CXIV, avec les rectifications de la description donnée dans le texte, p. 384.

montre cette divinité féminine apparaissant au monde dans le même char que lui. Héméra dans certaines versions de l'histoire de Céphale, ainsi que nous l'avons déjà remarqué tout à l'heure, remplace l'Aurore comme son amante. Tout ceci nous montre dans le dieu du soleil la faculté, signalée par nous plus haut dans Jupiter, dans Minerve et dans les déesses d'Éleusis, de diviser l'unité en une dualité et de résoudre la dualité dans l'unité. L'idée d'appliquer ce dédoublement à la divinité du soleil et du principe lumineux, ne serait-elle pas née dans l'esprit des Grecs par suite de l'observation d'un phénomène de mirage et de réfraction, qui se produit assez fréquemment sous le climat de la Grèce, aux heures voisines du lever et du coucher du soleil ? L'œil aperçoit alors dans le ciel l'image de deux soleils bien distincts, et assez éloignés l'un de l'autre pour ne pas confondre leurs rayons (1). Il est à remarquer que ce phénomène de parhélie est surtout visible sur les hautes montagnes, où résidait le culte des dieux Lycéens, au nombre desquels sont également Apollon et le Pan précurseur du jour. Nous l'avons nous-même observé une fois du sommet de l'Hymette, où les traditions athéniennes plaçaient le théâtre des amours de Céphale et de l'Aurore (2), c'est-à-dire de l'union de ce héros lumineux avec son épouse céleste et sidérale.

L'association de Minerve à Apollon, dans le temple situé entre l'Égaléos et le Pécile, mérite aussi de nous

---

(1) Buchon (*La Grèce continentale et la Morée*, p. 178) a déjà signalé ce phénomène, qu'il avait remarqué du haut du Lycabète.

(2) Ovid. *Metam.* VII, v. 702.



arrêter quelques instants. Datait-elle de la fondation primitive du temple? C'est assez vraisemblable, car l'Apollon ionien d'Athènes était donné comme le fils de Minerve (1). En outre, les remarques que nous avons eu tout à l'heure l'occasion d'insérer dans une note sur les rapports qui existent entre Procris et Minerve, comme entre Céphale et Apollon, feraient assez naturellement supposer que la réunion d'Athéné et d'Apollon avait un rôle dans les traditions particulières et le culte de famille de la race dont descendaient Chalcinus et Dætus.

Cependant l'assertion formelle de Pausanias, que le temple était d'abord consacré à Apollon seul et que toutes les autres statues qu'on y voyait provenaient d'additions postérieures, semble indiquer qu'Athéné, comme divinité synthrone, y avait été seulement introduite avec Déméter et Coré. Nous avons eu déjà à signaler, à propos du sanctuaire de l'Ἰερόν Συγγῆ (2), l'association de Minerve aux déesses d'Éleusis. Cette association se reproduit fréquemment dans les traditions mythologiques et sur les monuments de l'art (3). Dans le culte athénien, Déméter était célébrée aux Panathénées (4), tandis que Minerve prenait part aux Thesmophories. Nous ne disons rien du fronton du Parthénon, où Phidias avait représenté Déméter assistant à la naissance d'Athéné, ni de la frise de l'Érechthéum où la même déesse figurait en compa-

(1) Cic. *De nat. deor.* III, 22.

(2) P. 250-253.

(3) Voy. Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 114; *Griechische Mythologie*, § 264, 2.

(4) Aristid, *Panathenaic.* p. 58, ed. Kayser.

gnie d'Iacchus (1). Mais le fameux vase à reliefs découvert à Cumes, qui, de la collection Campana, a passé dans le musée de l'Hermitage à Saint-Pétersbourg (2), montre Minerve à côté de Cérès et de Proserpine parmi les divinités qui entourent Triptolème. La même réunion se voit sur d'autres monuments (3). Une précieuse terre-cuite d'Athènes (4) donne à Minerve la place d'honneur entre les deux déesses d'Éleusis. Elle était adorée en compagnie de Déméter et de Coré à Phlya (5) et à Mégalopolis (6), aussi bien que dans les deux temples situés au bord de la Voie Sacrée près du pont du Céphise et dans le défilé du Corydallus. Minerve figure également dans toutes les représentations de l'enlèvement de Proserpine (7). On racontait qu'au moment de cet enlèvement, Artémis, Athéné et Coré cueillaient toutes trois des fleurs, ou brodaient ensemble le manteau de Jupiter (8). D'ailleurs, sous le nom de Coria, qu'elle recevait à Clitor, en Arcadie (9), cette déesse se confondait complète-

---

(1) Welcker, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XXXII, p. 462.

(2) *Bullet. arch. Nap. nouv. sér.* t. III, pl. VI. — Cf. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, p. 126 et suiv.

(3) Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, p. 164.

(4) Stackelberg, *Die Gräber der Hellenen*, pl. LVII, n° 3. — Gerhard, *Ueber Minervendidole*, pl. I, n° 1.

(5) Pausan. I, 32, 2.

(6) Pausan. VIII, 31, 1.

(7) Welcker, *Raub der Kora*, dans le *Zeitschrift für alte Kunst*, pl. I, p. 25 et suiv., p. 71 et suiv.; *Ann. de l'Inst. arch.* t. V, p. 146. — Guignaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1090 et suiv. — Braun, *Mar-marwerke*, p. 20. — Gerhard, *Griechische mythologie*, § 264, 2.

(8) Homer. *Hymn. in Cer.* v. 424. — Diod. Sic. V, 3. — Pausan. VIII, 31, 1. — Orph. *Argonaut.* v. 1195 et suiv. — Claudian. *De rapt. Proserp.* I, v. 227.

(9) Pausan. VIII, 21, 3. — Cic. *De nat. deor.* III, 23. — Cf. Rückert, *Ueber Athenadienst*, p. 147 et seq. — Ottfr. Müller, *De Minervae Poliadis cultu*, § 34.

ment avec Coré. Aussi figure-t-elle fréquemment avec elle sur les monuments qui retracent le retour de l'épouse d'Hadès à la lumière, à l'époque des Anthestéries (1). Enfin, sur un célèbre vase découvert à Kertch (2), Athéné, la poitrine décorée du gorgonium, préside à la naissance d'Iacchus, comme dans d'autres représentations antiques à celle d'Érichthonius.

Quelle que soit l'opinion que l'on adopte sur l'époque où Minerve commença à être honorée dans le temple d'Apollon sur la Voie Sacrée, ces rapprochements conservent leur valeur et leur intérêt. Si le culte de la déesse d'Athènes n'y pénétra qu'avec celui de Cérès et de Proserpine, ils expliquent comment et pourquoi. S'il y datait de l'origine, ils indiquent un point de contact de plus, par lequel fut facilitée l'affiliation du culte établi dans ce sanctuaire par les descendants de Céphale à la religion mystique d'Éleusis.

Remarquons, du reste, cette réunion de trois déesses étroitement apparentées et se ramenant à une unité commune, qui s'est déjà montrée à nos regards dans le temple de l'ἱερὰ Σουή. Elle nous fait pénétrer dans un aspect des doctrines religieuses de l'antiquité, que nous n'avions point encore eu l'occasion d'aborder. Nous avons déjà vu l'unité de la divinité panthéistique se décomposer dans la dualité ; maintenant la dualité se décompose encore et produit la triplicité (3). Ce fait est

(1) Voy. Gerhard, *Ueber Anthesterien*, notes 165, 166 et 168.

(2) *Compte-rendu de la Commission d'archéologie de Saint-Petersbourg pour 1859*, pl. I. — Gerhard, *Ueber den Bildenkreis von Eleusis*, pl. I.

(3) La connexion des idées de dualité et de triplicité dans les personnages divins a été parfaitement établie par M. De Witte : *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 292 et suiv.

une conséquence naturelle et logique du premier. La monade divine, telle que la concevait le panthéisme des mystères païens, était à la fois active et passive, et réunissait dans son hermaphroditisme fécond tous les attributs et toutes les forces de la nature. Par sa propre puissance, *s'engendrant elle-même*, comme disent les inscriptions égyptiennes (1), elle produisait sa première manifestation, son *λόγος* (2), identique à elle-même, et se divisait ainsi dans la dyade, que les Pythagoriciens, dans leurs spéculations évidemment empruntées à des doctrines plus anciennes (3), appelaient en même temps l'*union* et la *diversité*, l'*harmonie* et la *discorde* (4), la *mort* et la *naissance*, la *mère*, la *nourrice*, le *mouvement* (5), le passage de l'*unité immobile et stérile* au *nombre actif et fécond* (6). A peine séparés, les deux éléments de la dyade réagissaient l'un sur l'autre dans une lutte à la fois amoureuse et hostile, représentée, soit par l'entreprise du père sur sa fille, comme celle de Zeus mystique sur Coré, soit par celle du fils sur sa mère, comme en Égypte celle d'Ammon sur Mouth dans la religion de Thèbes (7), comme à

(1) E. de Rougé, *Revue archéologique*, t. VIII, p. 37-60; *Notice sommaire des monuments égyptiens du Louvre*, p. 99 et suiv.

(2) Voy. plus haut, p. 386.

(3) Sur les idées pythagoriciennes relatives à la dyade et leur rapport avec les mystères, voy. Guignaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1243 et suiv.

(4) Nicomach. *Theologumen. arithmetic.* p. 8 et suiv.

(5) Anonym. ap. Meurs. *Denar. Pythagor.* dans le *Thesaurus antiquitatum graecarum* de Gronovius, t. IX, p. 1342.

(6) Lyd. *De mens.* p. 108, ed. Schow; p. 252, ed. Ræther.

(7) M. Maury a déjà fort bien reconnu l'identité fondamentale du dieu mari de sa mère et du dieu *s'engendrant lui-même*, deux épithètes qui appartiennent également à Ammon sur les monuments égyptiens. *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 197 et 290.

Éleusis celle du Zeus infernal sur Déméter, suivant qu'on attribuait le rôle actif et le rôle passif, dans cette seconde réaction de l'être divin sur lui-même, à la monade fondamentale ou à son premier produit (1). Féconde à son tour, la dyade, par l'action réciproque de ses deux parties, donnait naissance à la triade, en engendrant et en produisant une seconde manifestation de l'essence divine, tirée de la même substance, douée des mêmes attributs et des mêmes facultés, décomposition nouvelle de la monade primordiale, qui la faisait passer dans le domaine de la multiplicité indéfinie et toujours réductible à l'unité de l'être panthée (2).

Cette triplicité dans l'unité se manifestait de mille manières différentes dans la nature aux yeux de l'observateur religieux des âges antiques. Les procédés de la génération de l'homme et des animaux; les trois éléments, feu, terre et eau, constituant le monde par leur réunion et leur action mutuelle; les trois saisons de l'année, telles que les Grecs de l'époque la plus ancienne les reconnaissaient à l'exemple des Égyptiens (3); le passé, le présent et l'avenir, dont la réunion forme

---

(1) L'échange du rôle actif et du rôle passif dans la production de la triade, entre la monade et la dyade, se reproduit dans les spéculations arithmétiques des pythagoriciens. D'après l'anonyme cité par Meursius, la dualité serait la *mère* des nombres et l'unité leur *père*. D'un autre côté Nicomaque (*Theologumen. arithmetica*, p. 7) attribue au nombre deux la *virilité*, ἀνδρεία, et dans la vieille nomenclature conservée par Boèce (*Geom.* 1) l'unité s'appelle la *femme* et la dualité le *mdle*. Cf. Vincent, *Revue archéologique*, t. II, p. 602.

(2) Suivant Philolaüs, le monde avait été formé par la monade unie à la dyade, dont l'union avait produit un troisième principe, source de tous les dieux. Lyd. *De mens.* IV, p. 76, ed. Bekker.

(3) Eusèbe (*Praepar. evang.* III, 3) rapporte aux trois saisons de l'année le surnom d'Athéné Τριτογένεια, indicatif de triplicité.

le temps (1), les trois divisions cosmiques du ciel, de la terre et des enfers, auxquelles correspondent les trois classes d'êtres divins, *dieux immortels, héros et démons infernaux* (2); les trois phases visibles de la lune (3), en étaient autant d'images. De là l'importance du nombre trois dans toutes les formes du polythéisme, depuis longtemps reconnue par les archéologues; de là les triades divines qui se rencontrent partout, en Égypte, dans la vallée de l'Euphrate, en Syrie, en Asie Mineure, dans la Grèce et dans l'Inde; de là les personnages triples (4) comme Géryon, Talos (5), Typhon (6), le Minotaure quelquefois (7) et beaucoup d'autres.

Le plus souvent les triades divines sont composées sur le modèle de la génération terrestre, avec un père, une mère et un enfant, et expriment ainsi d'une manière sensible le passage de l'unité à la dualité, puis à la triplicité. C'est ainsi qu'en Asie nous rencontrons la triade de Baal, d'Astarté et d'Iao (8), en Égypte celle d'Ammon, de Mouth et de Chons, ou celle d'Osiris,

---

(1) On donne cette explication de la triplicité de Géryon : Schol. ad Hesiod. *Theogon.* v. 287 et 982. — Eudoc. *Violar.* t. I, p. 97, ed. Villoison. — Cf. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 276.

(2) Pythagor. *Vers. aur.* 1 et 59.

(3) Clem. Alex. *Stromet.* V, 8, 50. — Porphy. *ap. Euseb. Praep. evang.* III, 11. — Voy. Duc de Luynes, *Études numismatiques sur le culte d'Hécate*, p. 88.

(4) Sur tous ces personnages, voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 279 et suiv.

(5) Orph. *Argonaut.* v. 1359.

(6) Euripid. *Hercul. fur.* v. 1242.

(7) *Empreintes de l'Inst. arch.* cent. III, n° 26. — *Bullet. de l'Inst. arch.* t. V, p. 118. — *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 314.

(8) Sur les triades asiatiques, voy. Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, p. 12 et suiv., 16 et 17. — G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern world*, t. I, p. 141.

d'Isis et d'Horus (1). Dans les cultes des pays classiques nous aurions une infinité d'exemples à citer; mais, n'abordant ce point de vue qu'incidemment, nous devons nous borner à un petit nombre choisi parmi les plus importants : telles sont la triade cabirique des mystères de Samothrace, Axiokersos, Axiokersa et Axiéros (2), ou Pan, Aphrodite et Éros (3); celle d'Athènes, composée d'Héphaëstus, d'Athéné et d'Apollon (4), et qui se reproduit dans Homère (5), si ce n'est que Zeus remplace Héphaëstus (6); la triade orphique de Phanès, de Métis et d'Éricapæus (7); enfin celle du Capitole, où l'on adorait Jupiter, Minerve et Junon (8).

Mais la triade se présente aussi quelquefois comme

(1) Champollion, *Lettres d'Égypte*, p. 156. — Voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 293. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 197 et 290.

(2) Mnaseas ap. Schol. ad Apollon. Rhod. *Argonaut.* I, v. 917; et ap. Elym. Magn. v<sup>o</sup> Κάβειροι.

(3) Panofka, *Musée Blacas*, p. 23 et suiv.

(4) Cic. *De nat. deor.* III, 22 et 23. — Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 24, ed. Potter. — Ampel. 9.

(5) *Iliad.* B, v. 371. — Cf. *Iliad.* Δ, v. 288; H, v. 132. — Plat. *Euthydem.* p. 453.

(6) L'échange de Zeus et d'Héphaëstus dans la triade attique se trouve expliqué par trois peintures de vases qui représentent la naissance d'Érichthonius. Dans deux de ces peintures, on voit derrière la déesse Gæa, qui présente l'enfant à Athéné, le dieu Héphaëstus (*Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. I, pl. X. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, pl. LXXXIV et LXXXV A. — *Bullet. de l'Inst. arch.* t. IX, p. 82 et 83). Dans la troisième, Jupiter, caractérisé par le foudre, remplace Vulcain (De Witte, *Catalogue étrusque*, n<sup>o</sup> 109. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, pl. LXXXV). Panofka (*Cabinet Pourtalès*, p. 50; *Ann. de l'Inst. arch.* t. VI, p. 234) a le premier constaté qu'Érichthonius, fils de Vulcain et de Minerve, s'assimile complètement à l'Apollon Patroüs de l'Acropole d'Athènes. Cf. notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, p. 249.

(7) Joann. Malal. IV, p. 74, éd de Bonn.

(8) Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 40 et suiv.

composée de personnages du même sexe. Ce n'est plus l'enchaînement des divisions successives de l'être panthée qui est exprimé par cette forme de la triplicité divine, mais l'unité fondamentale et l'identité d'essence entre les trois formes de la divinité universelle, manifestée dans la pluralité de ses actions et de ses attributs. La triade mâle se rencontre plus d'une fois dans les religions grecques. A la sommité du système religieux, nous trouvons Jupiter, Neptune et Pluton, qui se partagent l'empire du monde, et Servius (1) remarque que les attributs caractéristiques de ces trois dieux font allusion à la même idée, car Jupiter a le foudre à trois pointes, Neptune le trident, et Pluton le chien Cerbère à triple tête. Ces dieux, adorés ensemble à Tritæa (2)—nom de lieu bien significatif (3)— sont représentés sur un vase (4) dans une égalité parfaite, avec les mêmes traits et les mêmes attributs (5). Ils se réunissent en un seul dans le Jupiter à trois yeux d'Argos (6)—ville dans laquelle nous voyons adorer aussi une triade dans le genre de celles dont nous parlions tout à l'heure, composée de Zeus, Athéné et Artémis (7)— et dans le

---

(1) *Ad Virg. Eclog. VIII*, v. 75.

(2) Pausan. VII, 22, 6.

(3) Voy. plus haut, p. 215 et suiv.

(4) *Archæologische Zeitung*, t. IV, pl. XXVII, n° 2. — Panofka, *Archæologischer Commentar zu Pausanias Buch II Kap. 24*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1854, pl. III, n° 16.

(5) A Corinthe, dit Pausanias (II, 24, 4 et 5), on voyait trois statues de Jupiter placées en plein air; le premier ne portait aucun surnom, le second était nommé Chthonius, et le troisième Hypsistus. — Les trois juges des enfers, Minos, Éaque et Rhadamanthe, se rapprochent étroitement de ces trois dieux cosmiques (Panofka, *Musée Blacas*, p. 57 et suiv. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, p. 43 et suiv.).

(6) Pausan. II, 24, 5.

(7) Pausan. II, 22, 2.



Zeus Triopas(1), qu'il faut rapprocher du héros Triopas ou Triops(2), ainsi que du *grand Jupiter qui était, est et sera*, de la formule des Péliades de Dodone(3). Dans les personnifications d'un ordre inférieur, on remarque les groupes des vents, réduits au nombre de trois par Hésiode(4) et adorés à Athènes sous le nom de *Tritopatores*(5); des trois Anactes, fils de Jupiter et de Proserpine(6), des trois Cabires(7) et des trois Corybantes(8), qui se confondent entre eux(9); celui des dieux *Nixi* du Capitole(10); enfin celui des trois Cyclopes(11), Brontès, Argès et Stépèpès(12). Les

(1) Voy. Creuzer, *Symbolik*, I. IX, c. 3; t. III, p. 843, de la traduction de M. Guigniaut. — Ottfr. Müller, *Handb. der Archæol.* § 349, 2. — Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 19, note 21. — Panofka, *Archæolog. Commentar zu Pausanias Buch II Kap. 24*, § 6.

(2) Apollodor. I, 7, 4. — Diod. Sic. V, 56 et 61. — Steph. Byz. v° Τριόπιον. — Ovid. *Metam.* VIII, v. 751. — Schol. ad Theocrit. *Idyll.* XVII, v. 68 et 69. — Cf. Panofka, *Musée Blacas*, p. 56. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. I, p. 44.

(3) Pausan. X, 12, 5.

(4) *Theogon.* v. 379.

(5) Philochor. ap. Suid. v° Τριτοπάτορες. — Hesych. et Etym. Magn. s. v. — Phot. *Lexic.* v° Τριτοπάτωρ. — Schol. ad Homer. *Odys.* K, v. 2. — *Lexic. rhetor.* ap. Bekker, *Anecd. graec.* p. 307.

(6) Cic. *De nat. deor.* III, 21.

(7) Strab. X, p. 472. — Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 16, ed. Potter. — Jul. Firmic. *De error. profan. relig.* p. 426, ed Gronov.

(8) Clem. Alex. *Protrept.* II, p. 16, ed. Potter.

(9) Voy. les notes d'Hemsterhuis (*ad Lucian.* t. I, p. 283), qui s'appuie surtout du témoignage de Pausanias (X, 38, 3), sur l'identité des Anactes, des Cabires et des Curètes. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 199-210; t. III, p. 247.

(10) Fest, v° *Nixi Dii*.

(11) *Theogon.* v. 140. — Les Cyclopes avaient trois yeux. Serv. ad. Virg. *Aeneid.* III, v. 636. — Cf. Ottfr. Müller, *Handb. der Archæol.* § 416, 1. — Sur le rapport du symbole de l'œil avec les corps sidéraux tels que le soleil ou la lune, voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 287 et suiv.

(12) Sur les variantes de ces noms, voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 289.

derniers personnages appartiennent à la catégorie des êtres infernaux, parmi lesquels la triplicité se reproduit très-fréquemment. C'est en effet à cette classe de conceptions mythologiques qu'appartiennent et le triple Géryon, si savamment étudié par M. De Witte, et les figures analogues dont nous rassemblions tout à l'heure (1) les principaux noms.

La même nature, à la fois triple et une, appartient également aux dieux célestes et lumineux. Hercule est trimorphe comme son adversaire Géryon (2), lorsqu'il reçoit les épithètes de Τριέσπερος (3) ou Τρισέλκνος (4), lorsque Athénagore (5) lui attribue trois têtes et lorsqu'il préside à la porte *Trigemina* de Rome (6). Apollon est surnommé Τριόπιος (7) et adoré d'un culte tout spécial par les villes doriennes d'Asie Mineure au promontoire *Triopium* près de Cnide (8), où il se confond avec le héros Triopas. Un de ses attributs les plus importants, le trépied, est un symbole essentiellement triple, indiquant la triplicité de la flamme (9), les trois éléments (10), et les trois divisions du temps, passé, présent et à venir, qu'embrasse la mantique (11).

---

(1) P. 493.

(2) Voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 299.

(3) Lycophr. *Cassandr.* v. 33.

(4) *Anthol. graec.* IV, 102. — Cf. Tzetz, *ad Lycophr. Cassandr.* v. 33. — Schol. *ad Homer. Iliad.* Ξ, v. 323. — Serv. *ad Virg. Eclog.* VIII, v. 75.

(5) *Legat. pro christ.* 18.

(6) Dionys. Halicarn. *Ant. Rôm.* I, 39.

(7) Herodot. I, 144.

(8) *Ibid.* — Schol. *ad Theocrit. Idyll.* XVII, v. 69. — Voy. plus haut, p. 213 et suiv.

(9) Voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 297.

(10) Auson. *Griph.* 74. — Cf. D. de Luynes, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 409.

(11) Eustath. *ad Homer. Iliad.* I, p. 740.

Lactance (1) nous apprend même que l'arbre sacré du laurier se rattache à l'idée de triplicité parce que ses racines se divisent en trois ramifications principales, *tres habens radices*, ce qui le faisait quelquefois appeler *tripos*. La Sicile, spécialement consacrée au Soleil (2) s'appelait primitivement Trinacria ou Thrinacia, à cause de ses trois promontoires (3), et le même nom appartenait à l'île de Rhodes (4), où le culte solaire primait tous les autres (5).

Hermès, intermédiaire entre les dieux lumineux et les dieux chthoniens, est désigné par Lycophron (6) sous ces mots :

Νωνακριάτης, τρικέφαλος, παιδρὸς Ήως (7).

Dionysus, qui, à titre de διμήτωρ et d'être ambigu, aussi bien entre les deux sexes qu'entre les deux principes du feu et de l'humidité, exprime plutôt l'idée de dualité, naît cependant d'après quelques récits sur le mont Τρικόρυφος (8), et l'on célèbre en son honneur des fêtes appelées *triétérides* (9). En Asie, le personnage mâle à

(1) *Ad. Stat. Thebaid.* I, v. 509.

(2) Tzet. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 818. — Cf. *Homer. Odys.* A, v. 106 et suiv. ; M, v. 127 et suiv.

(3) *Serv. ad Virg. Æneid.* I, v. 196 ; III, 364 et 687. — *Steph. Byz.* v° Τρινακρία.

(4) *Plin. Hist. nat.* V, 31, 36.

(5) Le bouvier Trinacus, forme héroïque du Soleil, est essentiellement un être triple. *Voy. De Witte, Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 290.

(6) *Cassandr.* v. 680. — Cf. Tzet. *ad h. l.* — Harpocrat. et *Etym. Magn.* v° Τρικέφαλος. — *Lexic. rhetor. ap. Bekker, Anecd. graec.* p. 306.

(7) Nonacris était située dans une contrée nommée Τριπολις : *Pausan.* VIII, 28, 3.

(8) *Polyæn. Stratagem.* I, 2, 1.

(9) *Cic. De nat. deor.* III, 13.

triple forme se montre sous les traits de Mithra Τριπλάσιος (1).

Les triades féminines et les déesses triples ne sont pas moins multipliées. Comme déesses triples, il nous suffira de citer Hécate et la Junon de Stymphale, vierge, épouse et veuve (2). Les trois Gorgones (3), les trois Grées (4) les trois Grâces (5), les trois Génétylides du cap Colias en Attique (6), les trois Héliades (7),

---

(1) Dionys. Areopag. *Epist.* VII. — Cf. Lajard, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 75.

(2) Pausan. VIII, 22, 2. — Cf. Schwenck, *Etym. mythol. Andeutungen*, p. 68.

(3) Voy. duc de Luynes, *Études numismatiques sur quelques types relatifs au culte d'Hécate*, p. 50 et suiv., 88 et 91.

(4) Æschyl. *Prometh.* v. 800 et suiv. — Apollodor. II, 4, 2. — Serv. ad Virg. *Æneid.* VI, v. 289. — Eratosthen. *Cataster.* 22. — Schol. ad Apollon. Rhod. *Argonaut.* IV, v. 1515.

Les Grées ne sont pas sans rapport avec le culte de Déméter. Cette déesse portait en effet le surnom de Γραία ou de Γῆρυς (Hesych. v<sup>is</sup> Γραία et Ἀχειρώ); elle arrivait à Éleusis chez Céléus sous la forme d'une vieille femme (Homer. *Hymn. in Cer.* v. 101. — Pausan. I, 39, 1. — Ovid. *Fast.* IV, 517. — Cf. Apollodor. I, 5, 1); la grue, symbole de vieillesse (voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 335) lui était consacrée (Porphyr. *De abstin. carn.* III, 5), et l'on voit cet oiseau auprès d'elle sur un vase peint (Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, pl. XLVI. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, pl. LVII A) ainsi que sur une médaille d'Entella (Mionnet, *Supplément*, t. I, p. 385, n° 189. — Cf. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 336). On doit se souvenir du rôle considérable que joue la cigogne dans la légende encore populaire de Sainte-Dhimitra, que nous avons rapportée plus haut (p. 400 et suiv.).

(5) L'Apollon de Délos portait les trois Grâces sur sa main (Pausan. IX, 35, 1. — Plutarch. *De music.* p. 664, ed. Reiske). Ce nouvel exemple de l'association du dieu lumineux avec une triade féminine, doit être soigneusement rapproché de celui qu'offre le culte du temple du mont Corydallus.

(6) Pausan. I, 1, 4. — Cf. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 75-101.

(7) Hygin. *Fab.* 156. — Heraclid. *De incred.* 36. — Schol. ad Homer. *Odys.* P, v. 208. — Lactant. *Narrat. fab.* II, 2. — Cf. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 100.

les trois Heures ou Saisons (1) les trois Harpyies (2), les trois Parques (3), les trois Erinnyes (4), les trois Sirènes (5), les trois Muses primitives (6), dont la triplé, se triplant de nouveau, produit les neuf Muses classiques (7), bien d'autres groupes encore que l'on pourrait mettre en parallèle, montrent l'idée de la triade exprimée sous une forme exclusivement empruntée au sexe féminin. Nous avons indiqué tout à l'heure les rapports qui existaient entre la dyade et la triade. Or, la plupart de ces groupes de trois déesses peuvent se réduire à la dualité. Ainsi nous rencontrons dans quelques auteurs seulement deux Grées (8), deux Grâces (9), deux Héliades (10), deux Heures (11), deux Harpyies (12), deux Parques (13),

(1) Voy. Zoëga, *Bassirilievi antichi*, pl. XCIV.

(2) Apollodor. I, 9, 21. — Tzetz. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 166. — Serv. *ad Virg. Æneid.* III, v. 209. — Hygin. *Praef.* p. 15 ; *Fab.* 14.

(3) Hesiod. *Theogon.* v. 217 et suiv., et 904. — Apollodor. I, 3, 1.

(4) Orph. *Hymn.* LXVIII. — Tzetz. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 406.

(5) Tzetz. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 712. — Eustath. *ad Homer. Odyss.* K, p. 1709, — Serv. *ad Virg. Georg.* IV, v. 562.

(6) Pausan. IX, 29, 2. — Plutarch. *Symposiac.* IX, 14. — Eumel. *ap. Tzetz. ad Hesiod. Op. et dies*, p. 23, ed. Gaisford ; *ap. Eudoc. Violar.* p. 294, ed. Villoison. — Ephor. *ap. Arnob. Adv. gent.* III, 37. — Varr. *ap. Serv. ad Virg. Eclog.* VII, v. 21. — Diod. Sic. IV, 7.

(7) Homer. *Odyss.* Ω, v. 60. — Hesiod. *Theogon.* v. 77 et suiv. — Sur le nombre et les différents noms des Muses, qui varient beaucoup dans les auteurs, voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 273 et suiv.

(8) Hesiod. *Theogon.* v. 270 et suiv.

(9) Pausan. IX, 35, 1.

(10) Homer. *Odyss.* M, v. 132-133. — Fulgent. *Mythol.* I, 15. — Serv. *ad Virg. Æneid.* X, v. 189.

(11) Pausan. III, 18, 7 ; IX, 35, 1.

(12) Hesiod. *Theogon.* v. 267 et suiv.

(13) Pausan. X, 24, 4. — Cf. Plutarch. *De El ap. Delph.* p. 513, ed. Reiske. — Sur une cylix, signée du céramographe Brygos, et publiée par M. De Witte (*Ann. de l'Inst. arch.* 1856, pl. XIV), les Parques sont figurées au nombre de deux (voy. dans le texte du même volume des *Annales*, p. 84).

deux Erinnyes (1), deux Sirènes (2) et deux Muses (3).

Ceci nous explique de quelle manière, dans les sanctuaires et les cérémonies du culte Éleusinien, où la dualité, sous la forme exclusivement féminine de Déméter et Coré, jouait le rôle le plus important, la triplicité divine se manifestait aussi par des groupes de personnages du même sexe (4). Une des figures capitales, dans les apparitions de la *pannychis* sacrée des initiations, était celle de la triple Hécate,

*Ecce procul ternas Hecate variata figuras  
Exoritur.....* (5),

et des monuments, qui se rapportent incontestablement à cette apparition (6), montrent qu'elle était accompagnée de la danse de trois déesses sans attributs, semblables aux Heures (7). Lors de l'enlèvement de Proserpine, les mythographes et les monuments représentent les trois jeunes filles divines, Coré, Athéné et Artémis, cueillant ensemble des fleurs ou tissant le péplus de Jupiter (8). Céléus a trois

---

(1) Schol. ad Sophocl. *OEdip. Col.* v. 42.

(2) Homer. *Odys.* K, v. 39-54; v. 166. et suiv. — Eustath. ad Homer. *Odys.* K, p. 1709.

(3) Cornut. *De nat. deor.* 14. — Eudoc. *Violar.* p. 294, ed. Vilhoison.

(4) Voy. Welcker, *Zeitschrift für alte Kunst*, t. I, p. 80 et suiv. — Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 90 et suiv.; *Orpheus*, note 236. — Rathgeber, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XII, p. 60 et suiv.

(5) Claudian. *De rapt. Proserp.* I, v. 5.

(6) Ch. Lenormant, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XXIV, part. I, p. 357. — Cf. notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, p. 187.

(7) Gerhard, *Venere Proserpina*, pl. I. — Zanetti, *Statue di San Marco*, t. II, pl. VIII. — Gerhard, *Ueber Venusidole*, pl. V, n° 4.

(8) Homer. *Hymn. in Cer.* v. 424. — Diod. Sic. V, 3. — Pausan. VIII, 31, 1. — Orph. *Argonaut.* v. 1195 et suiv. — Claudian. *De rapt. Proserp.* I, v. 227. — Cf. Welcker, *Zeitschrift für alte Kunst*, t. I, p. 80 et suiv. — Guignaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1090 et suiv. — Braun, *Marmorwerke*, p. 20. — Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 264, 2.

filles (1), qui ne sont que des formes héroïques de ces divinités (2) et auxquelles correspondent les trois degrés supérieurs de sacerdoce attribués à des femmes dans le culte d'Éleusis (3). La formule d'invocation des Thesmophories (4) et la dédicace des hiéropées dans la cité des mystères (5), présentent deux triades successives, l'une de personnages d'ordre supérieur, composée de Déméter, Coré et Calligénia ou de Déméter, Coré et Artémis, l'autre de personnages d'ordre inférieur, composée des trois Grâces, et au-dessus Gé Courotrophos, qui exprime l'unité de ces deux triplicités dans l'être divin primordial.

Si nous passons maintenant aux cultes issus de celui d'Éleusis et répandus sur toute la surface du monde hellénique (6), nous y trouvons presque partout le groupe de trois déesses :

Au temple de l'ἱερὰ Συκῆ comme à celui du mont Corydallus, Déméter, Coré et Athéné (7).

A l'Aréopage, les trois Σεμναὶ Θεαὶ ou Euménides (8);

A Trézène, Gé Courotrophos, Déméter Chloé et Aphrodité Pandémós (9);

---

(1) Homer. ap. Pausan. I, 38, 3. — Cécrops a aussi trois filles : Hersé, Aglaure et Pandrose : Apollodor. III, 14, 2.

(2) Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, p. 122.

(3) Voy. notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, p. 190 et suiv.

(4) Aristophan. *Thesmophoriaz.* v. 296-300,

(5) *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, n° 25.

(6) Voy. le tableau comparatif de ces différents cultes dans Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 114 et suiv.

(7) C'est cette association qui donnait lieu à la locution proverbiale : κατὰ Θεαὶν καὶ τῆς Πολιάδος. Lucian. *Dialog. meretric.* p. 721.

(8) Pausan. I, 28, 6.

(9) Pausan. I, 72, 3.

A Patras, Gé, Déméter et Coré (1);

A Égine, Athéné, Damia et Auxésia (2);

A Hermione, Déméter, Chthonia et Athéné (3);

A Bura, Ilithyie, Déméter et Coré (4);

A Acacésium dans l'Arcadie, la Mère des Dieux, Déméter et Despœna (5);

A Mégalopolis, Déméter, Coré Sotira et Artémis, puis, dans une seconde triade, Coré avec deux Nymphes, que les théologiens du pays désignaient comme Athéné et Artémis (6);

A Phliunte, Gé avec les nymphes Isménides (7);

A Sicyone, Déméter, Aphrodite et Hécate (8);

A Thespies, Tyché, Athéné et Hygie (9);

A Phlya, Déméter Anésidora, Perséphoné Protogoné et Athéné Tithroné (10).

Si Apollon, comme nous l'avons vu tout à l'heure, est surnommé Triopius et si le héros Triopas n'est qu'une manifestation de ce dieu, l'une des formes les plus anciennes de la religion pélasgique de Déméter est le culte *Triopien* (11). On en attribuait l'origine à

---

(1) Pausan. VII, 21, 4.

(2) Cf. Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 135, note 43.

(3) Pausan. II, 35, 4.

(4) Pausan. VII, 25, 5.

(5) Pausan. VIII, 37, 1.

(6) Pausan. VIII, 31, 1.

(7) Pausan. II, 12, 3.

(8) Pausan. II, 11, 8.

(9) Pausan. IX, 26, 5.

(10) Pausan. I, 31, 2.

(11) Sur ce culte, voy. Olftr. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 400; *Prolegomena zu einer Mythologie*, p. 164 et suiv. — Bœckh, *Not. in Schol. ad Pindar.* p. 344.



Triopas, fils d'Érysichthon (1), tradition qui met ce culte en rapport avec la religion de l'Attique (2) et indique également qu'il devait être originairement établi à Dotion de la Phthiotide, où certains récits faisaient commettre par Triopas l'attentat contre Déméter attribué d'ordinaire à Érysichthon (3). Pausanias (4) attribue également à Triopas l'origine du sanctuaire de Déméter Pélasgide dans Argos. Le même héros est donné comme le fondateur mythique de Cnide (5), et sur le promontoire Triopium de cette ville existait un temple important des Grandes Déesses d'Éleusis (6), dont M. Newton a récemment découvert les ruines (7). Mais le dieu principal du Triopium de Cnide était, comme nous l'avons déjà dit, Apollon (8); ainsi dans ce lieu, qui constituait le centre religieux de toutes les cités grecques de la Doride (9), l'attribution de la triplé, exprimée par le nom de *Triopia*, au culte de Déméter coïncidait, comme dans le temple du mont Corydallus, avec une association à Apollon (10). C'est

---

(1) Hellanic. ap. Athen. X, p. 416. — Steph. Byz. v° Τριόπιον. — Diod. Sic. V, 57 et 61. — Append. ad Anthol. Palat. 50, v. 5. — Cf. Prideaux, *Marm. Oxon.* p. 372.

(2) Erysichthon est fils de Cécrops : Pausan. I, 18, 5. — Apollodor. III, 14, 2.

Il se confond absolument avec Érechthée et Érichthonius, les deux principaux héros autochthones de l'Attique. Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 227 et suiv.

(3) Voy. Jacobs, *Animadv. in Anthol. Graec.* t. II, part. II, p. 369.

(4) II, 22, 2.

(5) Diod. Sic. V, 56. — Herodot. I, 174.

(6) Herodot. VII, 153. — Callimach. *Hymn. in Cer.* v. 24.

(7) Newton, *Discoveries at Halicarnassus, Chidus and Branchidae* t. II, p. 375-426; p. 713-745; *Atlas*, pl. LIII-LIX.

(8) Herodot. I, 144. — Schol. ad Theocr. *Idyll.* XVII, v. 69.

(9) Sur le promontoire Triopium, voy. plus haut, p. 213 et suiv.

(10) C'est ce qu'ont déjà remarqué M. Bœckh (*Not. in Schol. ad Pindar.* p. 315) et M. Gerhard (*Bilderkreis von Eleusis*, p. 271, note 7).

une circonstance qu'il importe de noter. En avant du promontoire de Cnide est située la petite île de Têlos, d'où partit une famille qui se joignit à la colonie de gens de Lindus, par laquelle fut fondée Gêla en Sicile, et y apporta avec elle le culte triopien ; elle fut pendant une longue suite de générations en possession de la charge d'hiérophante de ce même culte, et d'un de ses membres, nommé Télînès, descendirent Gélon d'Agrigente et le premier Hiéron de Syracuse (1). A l'époque romaine impériale, le vieux culte pélasgique triopien avait encore conservé son importance première. Hérode Atticus l'établit dans son Triopium, dédié à Démêter, à Coré et aux dieux chthoniens, sur la Voie Appienne, dont les célèbres inscriptions métriques sont maintenant conservées à Paris (2), et les bornes, décorées d'une légende en caractères archaïques, au Musée de Naples (3).

Outre sa signification religieuse générale et supérieure, dont nous nous sommes occupé plus haut, la triplicité divine dans le culte éleusinien se trouvait en rapport direct et étroit avec les trois labours donnés à la terre avant d'y déposer le grain. L'importance des trois

(1) Herodot. VII, 153 et 154. — Schol. ad Pind. *Pyth.* II, v. 27.

(2) Casaubon, *Inscriptio vetus graeca nuper in Via Appia effossa*, Paris, 1608. — Saumaise, *Duarum inscriptionum veterum Herodi Attici rhetoris et Regillae conjugis positarum explicatio*, Paris, 1619. — Spon, *Miscellanea eruditae antiquitatis*, p. 322 et suiv. — Visconti, *Iscrizioni greche Triopee con versione ed osservazioni*, Rome, 1794. — De Clarac, *Musée de sculpture*, Inscriptions, pl. VII-IX. — Brunck, *Analect.* t. II, p. 300. — Jacobs, *Append. ad Anthol. Palat.* 50 et 51. — *Corp. inscr. graec.* n° 6280.

(3) Gruter, p. XXVII, n° 1. — Montfaucon, *Paléographie grecque*, p. 135. — Chishull, *Inscr. Sig.* § 5 ; *Ant. asiat.* p. 10. — Muratori, t. I, p. xcix, n° 2 ; t. IV, p. MMCIV. — *Corp. inscr. graec.* n° 26. — Franz, *Elem. epigr. graec.* n° 33.

labours, comme symbole religieux, est clairement indiquée par le récit de l'union de Déméter avec Jasion

Νεῖψ ἐνὶ τριπόλῳ..... (1)

et par le nom du principal héros du cycle des mythes d'Éleusis, Triptolème (2).

De plus, ainsi qu'on l'a déjà remarqué (3), la triplicité féminine a toujours un caractère lunaire. Minerve est surnommé Τριτογένεια, non-seulement parce qu'elle est née de la tête (τρίτω) de Jupiter (4), mais encore parce qu'elle est la lune (5), et ce surnom implique une notion de triplicité en rapport avec les phases de l'astre, que confirment les types d'une curieuse monnaie d'argent d'Athènes, où l'on voit les têtes d'une triple Minerve, deux d'un côté et une de l'autre (6).

On ne saurait méconnaître, dans les idées religieuses des anciens, les rapports qui existent entre la lune et les divinités chthoniennes, telles que Déméter. La grande déesse d'Éleusis est essentiellement la Terre

(1) Hesiod. *Theogon.* v. 971.

(2) Sur la relation du nom de Triptolème avec le mythe rapporté par Hésiode, voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, p. 99. — Triptolème, dont le nom implique l'idée de triplicité, est aussi dans un rapport étroit avec Zeus Triopas : Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 230.

(3) Duc de Luynes, *Études numismatiques sur quelques types relatifs au culte d'Hécate*, Paris, 1837, in-4°. — Cf. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 294.

(4) Tzetz. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 519. — Eustath. *ad Homer Iliad.* Δ, p. 504.

(5) Etym. Magn. v° Τριτογένεια. — Lexic. rhetor. ap. Bekker, *Anecd. graec.* p. 306.

(6) Longpérier, *Rev. num.* 1843, pl. XVI, n° 7. — Beulé, *Les Monnaies d'Athènes*, p. 52.

Mère, Δῆ μήτηρ (1) pour Γῆ μήτηρ (2), mais elle est en même temps la lune. Il suffit pour s'en convaincre de lire sa légende sous la forme la plus universellement répandue. La Terre courant neuf jours à sa propre surface, est une image que le bon sens ne saurait admettre un seul instant. Au contraire les courses vagabondes de Déméter à la recherche de sa fille, qui durent juste le même temps qu'une des phases de l'astre nocturne, les flambeaux qu'elle allume à la source même du feu intérieur, son occultation momentanée, tous ces traits caractérisent de la manière la plus positive une personification de la lune (3).

Mais comment une même déesse peut-elle être à la fois la Terre et la Lune? C'est un fait inadmissible si l'on veut, avec la plupart des mythologues de nos jours, que les dieux du polythéisme représentent des phénomènes exactement déterminés de la nature. On n'y trouve, au contraire, aucune raison d'embarras, si l'on admet le système d'abstractions dont nous avons fait constamment usage dans le cours de ce travail, et d'après lequel un certain nombre de doctrines physico-religieuses sur les forces et les causes de la nature peuvent se localiser indifféremment et à tour de rôle, sans cesser d'être identiques à elles-mêmes, dans des phénomènes et dans des corps tout à fait différents, tels que la *terre*, la *lune* ou une simple *pierre*.

(1) Dans l'Albanais, le seul idiome pélasgique qui soit parvenu jusqu'à nous, sauf le Tzaconien peut-être, l'idée de « terre » se rend par le mot *dēs*. — Cf. Th. Bentey, *Griechisches Wurzellexcion*, t. II, p. 114.

(2) Cic. *De nat. deor.* II, 26. — Cf. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 68,

(3) Voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. III, p. 101 et suiv.

A ce point de vue, l'image naturelle du principe igné sous la forme féminine, et de l'union de ce principe avec l'eau mâle, est dans la manière dont la lune paraît s'unir avec les ondes. La colère implacable attribuée à la déesse outragée, soit dans sa pudeur de vierge, soit dans son amour maternel, la course errante de la Déméter Erinnys ou de la Déméter Achæa, n'ont pas de symbole plus frappant que la face enflammée de la lune à son lever, et que sa marche irrégulière dans le ciel. Rien aussi dans la nature n'est plus en état que la lune d'exprimer une divinité qui, tour à tour, meurt et renaît, se dissout et se recompose (1). De plus, l'assimilation de la lune à la déesse chthonienne puise indubitablement sa source dans une idée enseignée depuis la plus haute antiquité dans les sanctuaires de l'Orient, et d'après laquelle la lune aurait été le dépôt de tous les germes (2). Plutarque (3) rapporte que les Égyptiens considéraient la lune comme la mère du monde, μήτηρ τοῦ κόσμου. C'est par suite de cette idée que le *Livre des transmigrations*, traduit par M. Brugsch d'après deux papyrus hiératiques, y fait résider les âmes des morts (4); on sait, en effet, quelle liaison existait dans les croyances religieuses des anciens entre les âmes des morts et les germes de nouveaux êtres, entre le dépôt des unes et des autres. Une semblable doctrine existait aussi dans l'Inde (5).

---

(1) Voy. Ch. Lenormant, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 271.

(2) Lyd. *De mens.* II, 6; III, 4; IV, 53; *De ostent.* 16.

(3) *De Is. et Osir.* p. 452, ed. Reiske. — Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 321.

(4) Brugsch, *S'ĀI AN SINSIN, liber transmigrationum veterum Ægyptiorum*, § 1.

(5) A. Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 194.

Il est à remarquer d'une manière toute spéciale, à propos de l'exemple qui nous occupe et qui a donné lieu aux observations précédentes, que sur les monuments de l'art grec le symbole le plus fréquent de la triplicité lunaire (1), le *triskèle*, si savamment étudié par M. le duc de Luynes (2), présente au centre la tête de Méduse (3), qui forme le point de réunion des trois jambes courant successivement dans le même sens, par lesquelles sont indiquées les trois phases de la lune. Ceci nous amène aux observations de mon père (4) et de M. De Witte (5), sur la liaison qu'un grand nombre de récits mythologiques établissent entre la conception du *dieu-tête*, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler (6), et celle de la triplicité divine.

La tête, symbole de l'idée de solidification, de cohésion, d'agglomération (7), dont mon père a établi la haute importance religieuse dans son *Étude de la religion phygienne de Cybèle* (8), est placée au centre ou au sommet (*κορυφή*) de la triplicité, et constitue le lien qui la réduit à l'unité, comme sur les monnaies d'Athènes que nous citons tout à l'heure en note (9), elle constitue le lien qui réduit la dualité à l'unité. Nous

---

(1) Selon Eusèbe (*Praep. evang.* III, 11) cette triplicité lunaire était tout spécialement personnifiée par Artémis, Athéné et Coré, ou par les trois Parques, Clotho, Lachésis et Atropos.

(2) *Études numismatiques sur quelques types numismatiques relatifs au culte d'Hécate*, p. 83 et suiv.

(3) C'est ce qu'avait déjà reconnu Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. I, p. 181.

(4) *Nouvelle galerie mythologique*, p. 40 et suiv.

(5) *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 292 et suiv. ; 344 et suiv.

(6) P. 345-347.

(7) Voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 345.

(8) *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 86.

(9) P. 483.

avons montré le rapport de ces pièces avec le mythe de Céphale et Procris, et nous avons essayé d'établir que Céphale n'était autre qu'une forme héroïque du dieu-tête. Or, nous croyons avoir également fixé la parenté de l'Apollon adoré dans le défilé du mont Corydallus avec le personnage de Céphale, ancêtre mythique des fondateurs de son temple (1). Ceci étant, et d'après les rapprochements qui précèdent, cet Apollon se montre à nous comme la *tête* (κεφαλή), qui résume et fond en un la triplicité des déesses adorées en même temps que lui. Bien que le groupe des trois déesses synthrones ne datât pas de l'origine même du sanctuaire et n'eût été ajouté que plus tard, après une affiliation au culte d'Éleusis, cette adjonction et le sens qui s'y attachait se trouvaient pleinement conformes aux conditions essentielles de la nature du fils de Latone. L'Apollon de Délos, dont la statue était une des plus anciennes du dieu dans la Grèce, portait dans sa main les trois Grâces (2), exactement comme celui du Corydallus avait à côté de lui Déméter, Coré et Athéné.

Il faut encore rattacher à la même idée fondamentale les récits suivant lesquels les Corybantes auraient été fils d'Apollon et de Thalie (3), ou, à l'inverse, Apollon fils de Corybas (4). Le nom des Corybantes, que Strabon (5) dérive de κορύπτειν, « secouer la tête, » rappelle également et encore plus κορυφή, « sommet,

(1) P. 481 et suiv.

(2) Pausan. IX, 35, 1. — Plutarch. *De music.* p. 664, ed Reiske.

(3) Apollodor. I, 3, 4. — Tzetz. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 78. — Cf. Schwenck, *Etym. mythol. Andeutungen*, p. 48 et suiv.

(4) Cic. *De nat. deor.* III, 23. — Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 231.

(5) X, p. 473.

tête, » origine du surnom de Zeus Κορυφαῖος (1), identique au Jupiter *Capitolinus* des Romains (2). Or l'histoire des *trois Corybantes* dont deux assassinent leur frère et portent sa tête sous le mont *Cronius* à Olympie — Cf. κρανίον, crâne; κράνος, casque; κάρη, tête; le Zeus Καραῖος (3) et Géryon Τρικρανής (4) — est, de toutes les légendes sacrées des Grecs, une de celles où se manifeste de la manière la plus saillante l'association des symboles de la tête et du nombre *trois*, des idées de la triplicité divine et de la concentration de toute la force et de toute l'essence de la divinité dans sa tête.

Mais le détail le plus important peut-être du récit de Pausanias, car parmi toutes les formes d'Apollon il nous paraît déterminer d'une manière précise celle qui était adorée dans le temple du mont Corydallus, c'est l'oracle donné par la Pythie aux descendants de Céphale. Cet ordre de sacrifier au dieu dans l'endroit où ils verraient une trirème courir sur la terre ferme, semble indiquer un Apollon marin, en rapport avec le principe humide et avec la navigation, un Apollon à qui plaisent comme demeures favorites « les fleuves « qui se précipitent dans la mer, les promontoires « penchés sur les flots, et les ports de la mer, »

..... ποταμοὶ δ' ἄλαδς προρέοντες,  
Ἄκται τ' εἰς ἄλα κεκλιμέναι, λιμένες τε θαλάσσης (5).

(1) Pausan. II, 4, 5. — Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. III, p. 110. — Mionnet, t. IV, p. 98, n° 533.

(2) Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 43.

(3) Hesych. ν° Καραῖος. — Phot. Lexic. ν° Κάρσιος.

(4) Voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 344 et suiv.

(5) Homer. *Hymn. in Apoll.* v. 23 et 24.



Cet Apollon est bien connu. C'est celui qui sous le nom de Delphinien, Δελφίνιος, était adoré à Athènes, à Cnossus dans la Crète, à Didyme dans l'Ionie, auprès de Milet, et à Marseille (1). Cette épithète lui venait, disait-on, de ce que, sous la forme d'un dauphin, il avait conduit à Delphes une colonie crétoise (2), dont le chef, Castalius, grand-père de Delphus (3), n'est lui-même qu'une forme héroïque de sa personne. Un beau vase du Musée Grégorien à Rome (4) représente l'arrivée d'Apollon à Delphes (5) dans une donnée analogue à celle du récit admis par l'auteur de l'hymne homérique. Le dieu est assis sur le trépied fatidique, qui, soutenu par de grandes ailes, vole au-dessus de la mer; des poissons se voient dans les eaux, et de chaque côté du trépied sautent des dauphins. C'est à titre d'attributs d'Apollon Delphinien que ces animaux figurent

(1) Pausan. I, 19, 1. — Plutarch. *Thes.* 14. — Strab. IV, p. 179. — Cf. Ottfr. Müller, *Æginetica*, p. 154.

(2) Homer. *Hymn. in Apoll.* v. 391-544. — Schol. ad Pindar. *Nem.* V, v. 81. — Tzetz. ad Lycophr. *Cassandr.* v. 208.

(3) Delphus était donné comme fils d'Apollon et de Celæno, fille d'Hya-mos (nom qui se rapporte évidemment au principe humide et doit être comparé avec celui de Dionysus Ώης), ou d'Apollon et de Thyia, fille de Castalius (encore en rapport avec l'élément humide puisqu'il donne son nom à la fontaine de Castalie), ou enfin d'Apollon et de Melæna, fille du fleuve Céphise (Pausan. X, 6, 2). D'autres récits en faisaient le fils de Posidon et de Mélantho (Tzetz. ad Lycophr. *Cassandr.* v. 208), et la comparaison de ces deux ordres de traditions fait encore ressortir le caractère marin de l'Apollon Delphinien. La représentation de Delphus a été ingénieusement reconnue par Panofka (*Delphi und Melaine*, Berlin, 1849, in-4°) dans deux canthares en forme de tête humaine, couronnés à l'extérieur de lauriers et de lierres et à l'intérieur d'une rangée de dauphins.

(4) *Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. I, pl. XLVI. — Miceli, *Storia degli antichi popoli italiani*, pl. XCIV. — *Museum etruscum Gregorianum*, t. II, pl. XV. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. VI.

(5) Voy. Panofka, *Ann. de l'Inst. arch.* t. IV, p. 333 et suiv.

quelquefois sur des médailles de Delphes d'ancienne époque (1). Des *aurei* à l'effigie de Vitellius montrent le dauphin placé sur le trépied, et au-dessous le corbeau, comme on le sait, essentiellement consacré à Apollon (2). Sur quelques monnaies de bronze de Mégare on voit un trépied accosté de deux dauphins, au revers d'une proue de navire (3); or Apollon était le dieu principal de Mégare, dont il passait pour avoir bâti les murs (4), et où, d'après Pausanias (5), il n'avait pas moins de quatre temples (6). Les récits extraordinaires des anciens sur l'amour des dauphins pour la musique ne sont certainement pas sans affinité avec ce symbole. Le plus célèbre de tous, l'histoire d'Arion (7), doit être surtout rappelé ici, car ce musicien célèbre y offre bien de la ressemblance avec le dieu qui le protège.

On a déjà remarqué (8) que l'Apollon marin ou Delphinien était celui-là même qu'adoraient plus particu-

---

(1) De Bosset, *Essai sur les médailles antiques des îles de Céphalonie et d'Ithaque*, pl. V, *Delphi*, n° 1, 2 et 4. — Panofka, *Delphi und Melaine*, pl. n° 6 et 7.

(2) Cohen, *Description des monnaies frappées sous l'empire romain*, t. I, p. 259, n° 45.

(3) Pellerin, *Recueil de médailles de peuples et villes*, t. I, pl. XXIII, n° 25 et 26. — Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. II, p. 142, n° 323 et 324.

(4) Pausan. I, 42, 2.

(5) I, 41, 3; 42, 2 et 5; 44, 2.

(6) Aussi le type le plus ordinaire des monnaies de Mégare est-il, au droit, la tête d'Apollon, au revers la cithare que le dieu avait, en construisant les murs pour Alcathoüs, déposée sur une pierre que l'on montrait encore au temps de Pausanias : Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. II, p. 223. — Mionnet, t. I, p. 140 et suiv., n° 312 317.

D'autres ont la proue et le dauphin, sans trépied : Mionnet, t. I, p. 142, n° 326.

(7) Voy. Welcker, *Kleine Schriften*. t. I, p. 89 et suiv.

(8) Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 146 et suiv.

lièrement les populations ioniennes, et que la fable de son arrivée à Delphes sur le vaisseau de Castalius, comme peut-être la substitution du nom de Delphes à celui de Pytho que portait primitivement la localité, représentait l'époque où le culte et les traditions des Ioniens s'introduisirent dans l'antique sanctuaire de l'Apollon dorien (1). La signification de ce dieu n'est, du reste, pas douteuse. Il personnifie le Soleil qui se lève du sein des flots de la mer et qui retourne s'y coucher (2), qui, selon les idées des Égyptiens (3), tire sa naissance et sa nourriture du principe humide. Et cette idée se reproduit plusieurs fois dans les légendes des Grecs. Les mythographes nous enseignent que le Soleil, arrivé au terme de sa course, est porté sur un lit d'or, garni d'ailes, ouvrage de Vulcain, au moyen duquel ce dieu traverse l'Océan pour reparaître le lendemain à l'Orient (4). Ce mythe, qui rappelle la manière dont est retracée l'arrivée d'Apollon à Delphes sur le vase du Musée Grégorien que nous citions tout à l'heure, tire évidemment son origine de l'Égypte, où l'on figurait les astres voyageant dans des barques (5), représentation qui prend rang de bourgeoisie dans l'art

---

(1) Il est à remarquer que l'auteur de l'hymne homérique ne place la venue à Delphes d'Apollon, métamorphosé en dauphin, sur le vaisseau crétois, que postérieurement à une première arrivée du dieu, venant de l'Olympe, qui représente évidemment l'introduction originaire de son culte par les Doriens.

(2) Cf. Gerhard, *Antike Bildwerke*, p. 132, note 35. — *Griechische Mythologie*, § 365, 2.

(3) Plutarch. *De Is. et Osir.* 34.

(4) Mimnerm. *ap. Athen.* XI, p. 470.

(5) Plutarch. *De Is. et Osir.* 34. — Le témoignage du sophiste de Chéronée est confirmé par les monuments égyptiens, où cette représentation est multipliée à l'infini.

grec sur un vase du Musée du Louvre (1). Il faut, en outre, consulter sur ce point l'ingénieux commentaire que M. De Witte (2) a donné de la fable de la coupe du Soleil et du voyage d'Hercule, qui se dirige vers l'île d'Érythia dans cette coupe qu'Hélios lui a prêtée.

En sa qualité de soleil sorti des eaux, l'Apollon Delphinien était, de toutes les formes de ce dieu, celle qui devait le plus facilement s'identifier avec l'Iacchus des mystères et trouver ainsi place dans le cycle des divinités éleusiniennes. On ne saurait en effet méconnaître le caractère solaire d'Iacchus. Il reçoit les titres de φωσφόρος ἀστὴρ (3) et de χοραγὸς ἀστρων (4). Un vase qui représente sa naissance (5) l'accompagne de l'épithète de « lumière de Jupiter, » ΔΙΟΣ ΦΟΣ, et lui met deux flambeaux à la main. Ailleurs (6) on lui donne une tunique étoilée, comme à l'enfant Sosipolis dont Pausanias signale l'image chez les Éléens (7). Ce sont d'ailleurs toujours des personnifications du soleil que ces jeunes héros qui meurent et ressuscitent tour à tour, comme l'astre apparaît et disparaît tour à tour dans les alternatives de sa course quotidienne. Mais si l'on se souvient des preuves que nous avons données,

---

(1) Passeri, *Pict. etrusc. in vasc. pl.* CCLXIX. — Winckelmann, *Mon. ined.* n° 22. — Dubois-Maisonneuve, *Introduction à l'étude des vases peints*, pl. I. — Gerhard, *Lichtgottheiten*, pl. III, n° 3. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. CXIV. — Cf. Lajard, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 59.

(2) *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 334 et suiv.

(3) Aristophan. *Ran.* v. 343.

(4) Sophocl. *Antigon.* v. 1147.

(5) Minervini, *Monumenti inediti di Raffaele Barone*, pl. I.

Actuellement au Cabinet des Médailles, où il est entré avec les admirables collections de M. le duc de Luynes.

(6) Millin, *Vases peints*, t. II, pl. XLIX.

(7) Pausan. VI, 25, 4.

dans le chapitre IV de cette étude (1), de la prédominance du caractère de représentant du principe humide dans le dieu infernal et générateur, ravisseur de Déméter sous le nom de Posidon, et de Coré sous ceux d'Hadès et de Zeus, tel qu'il était conçu dans les traditions d'Éleusis et dans celles de l'Arcadie, il deviendra évident qu'Iacchus, fils de ce dieu infernal, est un soleil qui, comme l'Apollon Delphinien, prend sa naissance dans les eaux de l'hémisphère inférieur (2).

(1) P. 269-276, 286-294, 304 et suiv.

(2) Dans l'histoire du Dionysus thébain, sorti des flammes qui consomment sa mère Sémélé, nous avons la contre-partie exacte de cette idée, le dieu du principe humide puisant son origine dans le principe igné. (Voy. Guignaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 1015.) D'un côté c'est le Soleil sortant du sein des eaux, de l'autre c'est l'eau céleste qui tombe sur la terre au milieu des tonnerres et des éclairs. Mais nous avons remarqué déjà dans notre chapitre IV (p. 264 et suiv.) que les rôles des deux principes générateurs de la nature, igné et humide, s'échangent à chaque instant dans les traditions mythologiques et que cet échange amène à l'identité des contraires au sein de la divinité universelle du panthéisme, idée fondamentale dans les religions anciennes. Ainsi, tandis que Jupiter dans le récit thébain est le dieu de la foudre qui consume son amante Sémélé et produit Bacchus Ἰῆς (Hesych. v° Ἰῆς. — Strab. X, p. 471), le dieu de la pluie, nourrisson des Hyades (Ovid. *Fast.* V, v. 167. — Serv. ad Virg. *Æneid.* I, v. 748), il est lui-même Ἰέτιος (Pausan. II, 19, 7; IX, 30, 3. — Cf. Etym. Magn. v° Ζεύς.), Ἰῆς (Hesych. s. v. — Cf. Lobeck, *Aglaopham.* p. 628 et 1045. — De Witte, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 361), Ὠμβριος (Pausan. I, 32, 2. — Cf. l'expression de Διὸς θυμέρος dans Homère, *Iliad.* Δ, v. 286, et M, v. 493. — Sur un précieux vase publié par Millingen et retraçant le sujet de l'apothéose d'Alcmène, Jupiter est représenté accompagné de deux Hyades, qui versent la pluie sur le bûcher de la mère d'Hercule : *Mon. inéd. de la sect. franç. de l'Inst. arch.* pl. X; sur le revers du même vase on voit Dionysus au milieu des Ménades : *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, pl. B, 1837), Ἰχναῖος (Apollon. Rhod. *Argonaut.* II, v. 522. — Schol. ad h. l. — Cornut. *De nat. deor.* 2. — Cf. Ottfr. Müller, *Orchomen.* p. 349. — Brøndstedt, *Voyages et recherches en Grèce*, t. I, p. 42 et 49) et *Pluvius* (Tibull. I, 7, v. 26. — Dio Cass. LXXI, 8. — Jul. Capitol. *M. Aurel. Anton.* 24. — Cf. Tertullian. *Apolog.* 5. — On connaît la célèbre représentation de Jupiter Pluvius dans les bas-reliefs de la colonne Antonine : Bellori, *Columna cochlīs M. Aurelio Antonino dicata*, pl. XV. — Millin, *Galerie mythologique*, pl. IX, n° 41), c'est-à-dire qu'il personnifie l'eau du ciel, comme dans son union avec Proserpine il personnifie l'eau chthonienne et infernale. Il réunit donc les

Cette parenté entre le Soleil et le principe humide infernal est aussi indiquée dans les mystères de la Grande Grèce (1) par les médailles de Naples, où l'on remarque la tête radiée d'Hélios au-dessus de la figure du fleuve Sébéthus (2), représenté sous la forme d'un taureau à face humaine (3), ou bien un astre à plusieurs rayons placé sur l'épaule du dieu fleuve (4). La numismatique de la même ville offre, d'ailleurs, souvent la tête juvénile et laurée d'Apollon, au droit des pièces dont le revers porte le taureau à face humaine (5). Enfin les monnaies d'Ambracie, en Épire, échangent la tête d'Achéloüs (6) avec celle d'Hélios radié (7), ou d'Apollon couronné de lauriers (8). M. Maury (9) a donc eu raison de remarquer que, si

---

attributs en apparence opposés de la pluie et de la foudre, du principe humide et du principe igné (Cf. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 58). Pour achever d'éclairer ces rapprochements, il faut mettre en parallèle avec les deux formes de la naissance de Bacchus, comme l'Iacchus d'Éleusis et le Dionysus de Thèbes, les récits étranges relatifs à la naissance d'Orion (Tzetz. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 328. — Hygin, *Fab.* 195; *Poet. astron.* II, 34. — Ovid. *Fast.* V, v. 495 et suiv. — Serv. *ad Virg. Aeneid.* I, v. 535). L'échange entre l'action à la fois génératrice et destructrice de l'eau mâle sur la déesse ignée et celle du feu mâle sur la déesse humide a déjà été étudié par mon père (*Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 257):

(1) Voy. De Witte, *Rev. num.* 1840, p. 401 et suiv.

(2) Mionnet, *Description des médailles*, t. I, p. 119, n° 189. — Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, pl. XXXVII, n° 9.

(3) Cette représentation est identique à celle de Bacchus Hébon (Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. I, p. 126 et 139. — Brunck, *Analect.* t. II, p. 517). Nous avons étudié dans notre chapitre IV (p. 288) les affinités religieuses qui ont amené cette ressemblance complète du Dionysus infernal et des dieux fleuves, dans les monuments de l'art.

(4) Mionnet, t. I, p. 120, n° 210 et 211.

(5) Mionnet, t. I, p. 120.

(6) Mionnet, t. II, p. 51, n° 45.

(7) *Ibid.* n° 47.

(8) *Ibid.* n° 48 et 49.

(9) Dans Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 903, et p. 932 et suiv.

Dionysus prend un caractère solaire sous ses formes mystiques d'Iacchus ou Zagreus et d'Hébon, même sous ces formes il tient toujours par des liens étroits avec le principe humide et terrestre qui constitue le fond de sa nature et qu'il personnifiait d'abord d'une manière plus exclusive ; que l'origine qui lui est alors attribuée, ainsi que l'épouse à laquelle il s'unit, en font un soleil issu des eaux et nourri par elles (1).

Le serpent, dans lequel les descendants de Céphale reconnaissent la trirème indiquée par l'oracle, caractérise aussi comme Delphinien l'Apollon du Corydallus. Certaines traditions mythologiques racontaient, en effet, que le dieu avait reçu ce nom pour avoir tué à Delphes le dragon Delphyné ou Delphiné, gardien de l'oracle (2), forme femelle du monstre ordinairement présenté sous une forme mâle et sous le nom de Python.

L'histoire de la lutte d'Apollon avec le serpent qui lui dispute la possession de Delphes, est une de celles qui placent le fils de Latone dans le rapport le plus étroit avec les êtres du principe humide, rapport d'antagonisme, il est vrai, mais nous avons vu déjà, par plus d'un exemple, combien dans les religions antiques l'antagonisme est près de conduire à l'identité. Ce n'est pas que nous considérions, avec quelques érudits (3),

(1) Sur l'union des idées de la nature solaire et du principe de l'humidité dans le personnage de Bacchus et sur l'impossibilité d'établir une séparation complète entre ces deux idées dans les doctrines religieuses des anciens, voy. De Witte, *Nouv. Ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 360 et suiv.

(2) Apollodor. I, 6, 3. — Schol. ad Apollon. Rhod. *Argonaut.* II, v. 706. — Tzetz. ad Lycophr. *Cassandr.* v. 208. — Cf. J. De Witte, *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, t. XX, p. 327 et suiv.

(3) Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 130 et suiv.

Python, dans le mythe delphique, comme personnifiant, de même que le Vrîtra védique, les nuages du ciel que dissipent les rayons du soleil. Les phénomènes physiques ne sont pas aussi nettement localisés dans les mythes du polythéisme, qui représentent les forces de la nature plutôt que les effets précis de ces forces. On se tromperait d'ailleurs en cherchant dans la religion grecque, qui semble s'attacher beaucoup plus aux phénomènes et aux influences terrestres, le caractère presque exclusivement atmosphérique de la mythologie des tribus à qui nous devons les Védas. Python est fils de la Terre (1). De ses deux noms, l'un, Πύθων, exprime l'idée de pourriture (πύθω, *pourrir*) (2), l'autre, Δελφύνη, selon l'ingénieuse conjecture de M. Forchhammer (3), signifie *le ventre plein d'eau* (4), de δέλφους, *ventre*, et ὕνος, forme éolique pour αἶνος, le *fluide* en général (5). Il se forme enfin quand Apollon est encore enfant (6), c'est-à-dire lorsque le soleil n'est pas dans toute sa force, lorsque, commençant à agir sur la terre humide, il y développe, par l'évaporation, des brouil-

(1) Apollodor. I, 4, 1. — Ovid. *Metam.* I, v. 440.

(2) Macrob. *Saturn.* I, 17. — On disait que Python avait été produit par la corruption et la pourriture après le cataclysme, ou bien qu'Apollon, après sa victoire, avait laissé pourrir le monstre à l'endroit où il l'avait percé de ses flèches : Homer. *Hymn. in Apoll.* v. 373, 371 et suiv. — Pausan. X, 6, 3. — Schol. ad Homer. *Iliad.* B, v. 519.

(3) *Ann. de l'Inst. arch.* t. X, p. 281.

(4) Il faut en rapprocher le nom de Tilphusa ou Delphusa, nymphe d'une fontaine consacrée à Apollon en Béotie : Strab. X, p. 413. — Steph. Byz. v. Τέλφουσσα. — Homer. *Hymn. in Apoll.* v. 247.

Le dragon tué par Cadmus, auprès de la fontaine de Dirce, naît de l'union d'Arès et de la furie Tilphosa : Schol. ad Sophocl. *Antigon.* v. 117. — Cf. Ottfr. Müller, *Orchomen.* p. 122, 148 et 480.

(5) De là le nom du dauphin, l'*animal au gros ventre*.

(6) Athen. XV, p. 336.



lards que ses rayons n'ont point encore la puissance de dissiper. A tous ces traits, nous n'hésitons pas à reconnaître, dans le dragon combattu et tué par Apollon, la représentation des brouillards humides, des exhalaisons infectes et paludéennes, qui s'élèvent du sol imprégné par les eaux et que chasse l'influence bienfaisante du soleil, en purifiant les airs (1). L'origine du symbole du serpent dans ce mythe est exposée avec une rare netteté dans un passage conservé jusqu'à nous d'Antipater le stoïcien : « Les exhalaisons de la terre  
« encore humide s'élevaient dans les airs en ondes si-  
« nueuses, puis elles s'embrasaient et redescendaient  
« vers les basses régions, en se déroulant comme  
« un serpent venimeux, et répandaient partout la  
« putréfaction qu'engendre la chaleur jointe à l'hu-  
« midité; elles formaient autour du soleil lui-même  
« des vapeurs épaisses, qui voilaient en quelque sorte  
« son éclat, jusqu'à ce qu'enfin diminuées, desséchées,  
« absorbées par l'ardeur de ces rayons divins, sembla-  
« bles à des flèches, elles donnassent naissance à la  
« fable du dragon tué par Apollon (2). » C'est à la même idée que se rapportent deux des monstres combattus par Hercule (3), dieu si éminemment solaire, l'hydre qu'il tue dans les marais de Lerne (4), et le serpent

---

(1) Voy. Visconti, *Museo Pio-Clementino*, t. I, commentaire de la pl. XIV. — Forchhammer, *Ann. de l'Inst. arch.* t. X, p. 284 et suiv., travail ingénieux, mais qui a le tort de trop localiser l'explication du mythe dans les conditions climatiques spéciales à Delphes. — Ch. Lenormant et De Witte, *Ét. des mon. céramogr.* t. II, p. 10. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 134 et suiv.

(2) Ap. Macrob. *Saturn.* I, 17.

(3) Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 137 et suiv.

(4) Pausan. II, 36, 6; 37, 4. — Strab. VIII, p. 371. — Diod. Sic. IV, 11. — Euripid. *Herc. fur.* v. 419, 1188 et 1274. — Cf. Hesiod. *Theogon.* v. 313 et suiv.

qu'il met également à mort auprès du fleuve Sagaris en Lycie (1).

Il faut se garder, du reste, de trop préciser le phénomène naturel que représente la lutte d'Apollon contre Python. Le serpent y exprime le principe humide en lutte avec le feu céleste, encore plus qu'une manifestation déterminée de ce principe. Aussi Strabon (2) nous apprend-il qu'on donnait aux fleuves la forme d'un serpent pour indiquer les replis tortueux de leur cours. Les Grecs se servaient du verbe ἔρπειν, « ramper, » pour exprimer l'écoulement d'un cours d'eau (3). L'Oronte avait jadis porté le nom de Δράκων (4). Procope (5) développe l'origine de l'attribution de ce nom aux fleuves, en parlant d'une rivière de Bithynie qui était ainsi appelée. « Près de la ville, » dit-il, coule un fleuve que les habitants appelaient « Δράκων à raison de sa forme, car il déroule ses ondulations en tous sens, revient sur lui-même et précipite ses flots tantôt à droite, tantôt à gauche, et force ainsi ceux qui passent par cette route à le traverser plusieurs fois. » Par une image inverse, Virgile (6) compare le serpent à un fleuve et dit qu'il se contourne *in morem fluminis*. Sur deux médailles de Nicomédie, le fleuve Dracon est représenté par un serpent (7). Achéloüs, dans sa lutte avec Hercule, prend

---

(1) *Mytholog. secund.* 155, dans Mai, *Classic. auctor. e vatic. cod.* t. III, p. 141.

(2) X, p. 458.

(3) Dionys. Perieg. v. 223.

(4) Malal. *Chronogr.* II, p. 38, ed. Dindorf.

(5) *De aedific.* V, 2.

(6) *Georg.* I, v. 245.

(7) Voy. Cavdoni, *Bullet. de l'Inst. arch.* t. XII, p. 107 et suiv.

la forme du même animal (1), δράκων ἑλικτὸς (2), comme dit Sophocle (3), et le Scholiaste ajoute que ce fleuve fut ainsi appelé διὰ τὸ σκολιὸν τῶν ῥευμάτων. Le dragon qui gardait le jardin des Hespérides portait le même nom que deux rivières, l'une du Péloponèse (4), l'autre de la Cyrénaïque (5), Ladon (6), et fut placé au ciel comme le Nil et l'Éridan céleste (7).

Peu de parties de la symbolique ancienne ont eu autant de vitalité que celle-ci, qui, dans les superstitions populaires, a survécu presque partout à l'établissement du christianisme. Encore aujourd'hui les paysans de la Grèce croient à l'existence d'un esprit des fleuves, τὸ στοιχεῖον τοῦ ποταμοῦ (8), qui se manifeste le plus souvent sous la forme d'un dragon (9),

(1) Ovid. *Metam.* IX, v. 8-68. — Apollodor. I, 8, 1.

(2) Cette épithète est extrêmement précieuse en ce qu'elle précise l'idée attachée aux ondulations des fleuves et des serpents, comparées les unes aux autres. Le dieu fleuve, représenté par le serpent, est ἑλικτὸς, c'est-à-dire replié sur lui-même et formant une hélice, un cercle, un lien. Si l'on se reporte à ce que nous avons fait voir dans notre chapitre IV (p. 287 et suiv.) du caractère essentiellement chthonien et infernal des dieux des fleuves, on sera naturellement conduit à rapprocher de cette épithète les fameux liens d'Hadès dont parle Platon (*Cratyl.* p. 403). Mon père a, du reste, étudié avec de grands développements l'importance de l'idée du lien dans la conception des divinités du monde inférieur (*Nouvelle galerie mythologique*, p. 38 et suiv. — *Commentaire du Cratyle de Platon*, p. 76).

(3) *Trachin.* v. 12.

(4) Senec. *Quaest. nat.* VI, 25. — Pomp. Mel. II, 3. — Pausan. VIII, 25.

(5) Lucan. *Pharsal.* IX, v. 355 et suiv. — On plaçait dans quelques récits le jardin des Hespérides sur les bords de ce fleuve.

(6) Hesiod. *Theogon.* v. 333. — Schol. ad Apollon. Rhod. *Argonaut.* IV, v. 1396.

(7) Eratosthen. *Cataster.* 3. — Hygin. *Poet. astron.* II, 3. — Cf. Völcker, *Mythische Geographie der Griechen und Ræmern*, p. 66.

(8) Voy. Fauriel, *Chants populaires de la Grèce moderne*, t. II, p. 79.

(9) Un des traits les plus curieux des traditions relatives à ce dragon, δράκοντος ou δράκοντας, est contenu dans une légende qui conserve un souvenir évident de la lutte d'Apollon contre Python et dont nous avons trois versions poétiques, une de la Morée, une autre de la Thessalie, et la troisième

et de la Grèce cette superstition a passé chez les Dal-

de l'Asie Mineure (A. Passow, *Popularia carmina Graeciae recentioris*, n° 508, 509 et 510).

Voici ce qu'elle raconte. Un musicien, un chanteur renommé (premier trait commun avec Apollon) se dirige vers une fontaine. Ses chants réveillent les esprits des eaux, le dragon et la dragonne qui dormaient côte à côte,

Ξυπνάει καὶ μιὰ δράκισσα 'π' τὴν ἀγκαλιὰ τοῦ δράκου.

Ici nous devons nous souvenir des deux dragons mâle et femelle, Python et Delphyné, qui s'échangent l'un avec l'autre et que l'on fait alternativement combattre à Delphes par Apollon ; en même temps le *symplegma* des deux serpents rappelle l'aventure de Tirésias.

Le dragon s'élance furieux et veut dévorer le chanteur,

Τοῦ δράκου κακοφάνηκε, πολὺ γινάτι τοῦθε·

« Ποὺς ἦταν ποῦ τραγούδησε, θέλω νὰ τόνε φάω. »

Mais le musicien, dans une version, lui échappe en le gagnant de vitesse, dans les autres, il a recours à la ruse et parvient aussi à se sauver, en promettant de revenir. De même dans le mythe d'Apollon, le dieu venant de naître, avait été poursuivi dans les bras de sa mère par Python, qui voulait le dévorer. Un vase célèbre représente cette scène (Tischbein, t. III, pl. IV, éd. de Florence; t. III, pl. XXV, éd. de Paris. — Inghirami, *Vasi fittili*, pl. LIX. — Ottfr. Müller, *Denkmæler der alten Kunst*, t. II, pl. XIII, n° 144. — Millin, *Galer. mythol.* pl. XIV, n° 51. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. I).

Au bout de quelques jours, continue la légende populaire, le chanteur revient, accompagné de sa fiancée ou de sa sœur, à laquelle une version joint sa mère. C'est ainsi que, dans certains récits (Macrob. *Saturn.* I, 17) et sur un vase peint (Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. I A), Apollon a près de lui sa sœur Diane et sa mère Latone, quand il combat le monstre de Delphes. Peu après le lever du soleil,

Κι' ὁ καθαρὸς αὐγερινὸς πάγει νὰ βασιλέψῃ,

le musicien du chant populaire arrive auprès de la fontaine. Le dragon sort de nouveau pour le dévorer. « Salut au déjeuner et au dîner qui m'arrivent, » lui fait dire la légende dans son langage naïf,

Καλῶς στὸ γῶμα ποῦρχεται, καλῶς στὸ δειλινὸ μου.

« Non, répond le musicien, tu auras des pierres pour ton déjeuner, des traits pour ton dîner, »

Λιθάρια νᾶν' τὸ γῶμα' σου, βόλια τὸ δειλινὸ σου

(M. Passow, d'après les notes d'Ulrichs, écrit πέτραις au lieu de βόλις dans le second némistiché; je l'ai entendu chanter plusieurs fois avec ce mot, dont les paysans ne comprennent plus le véritable sens; ils l'entendent comme

males (1). Telle est la source de l'appellation d'*eaux du dragon*, δρακονέρια, fréquemment attribuées aux sources dans les contrées helléniques. L'ancienne fontaine Pirène à Corinthe porte ce nom (2), auquel se rattachent toujours des traditions merveilleuses. Dans la plaine de Marathon les δρακονέρια (3) sont les eaux salées qui sortent de l'ancienne caverne de Pan mentionnée par Pausanias (4), dans le fond de laquelle les paysans racontent qu'habite, au delà d'un petit étang, un δράκος terrible, gardant des chèvres d'or dont il ne laisse per-

des balles de mousquet, car, me disait un vieux chanteur aveugle, le musicien avait un fusil qui ne manquait jamais son coup).

Puis il ajoute, dans la version où il est avec sa sœur : « Je suis le fils de « l'éclair, elle la fille du tonnerre, »

Ποῦ ἴγῳμαι τῷ ἀστραπῆς ὁ γιὸς, τοῦ βρόντ' ἡ θυγατέρα.

Dans la version où sa mère est en outre présente, il dit : « Mes parents président au ciel, ma grand-mère aux vents, mes frères lancent les éclairs et « le tonnerre, et moi je dévore les dragons, »

Τὰ γονικά μ' ἴπ' τοὺς οὐρανούς, κ' ἡ μάνα ἀπ' τὰς λίθας,  
Τ' ἀδέλφια μ' σπράπτουν καὶ βροντοῦν, κ' ἐγὼ τρώω τοὺς δράκους.

Le dragon, effrayé et vaincu, disparaît.

Les coïncidences entre cette légende et le mythe d'Apollon et de Python sont trop nombreuses et trop frappantes pour être le résultat du simple hasard. On ne doit être arrêté dans le rapprochement, ni par les détails puérils et parasites que les deux versions de la Morée et de l'Asie Mineure ajoutent au fonds ancien, représenté par la version de la Thessalie, ni par le nom de Jean donné au musicien par les rhapsodes populaires. La plupart des mythes des anciens Hellènes se retrouvent, assez peu altérés, mais passés à l'état de légendes, dans les chants des Grecs modernes. Seulement les dieux et les héros y deviennent le plus souvent des hommes, que quelques générations seulement séparent de nous, car la notion du temps est celle que partout le peuple perd le plus vite, et on les affuble de noms modernes et chrétiens.

(1) Wilkinson, *Dalmatia and Montenegro*, t. I, p. 160.

(2) Westermann, article *Pirène* dans la *Real-Encyclopædie* de Pauly.

(3) Voy. Leake, *Demi*, 2<sup>e</sup> édition, p. 95. — Hanriot, *Recherches sur les dèmes*, p. 164.

(4) I, 32, 7.

sonne approcher (1). On donne à Malte presque le même nom, *Dragonara*, à une source qui sort avec fracas dans la grotte appelée Schark-el-Hamien. Le peuple attribue ce bruit à la présence d'un dragon (2). Tout cela est une pure croyance antique. A Thèbes le serpent que combat Cadmus est le gardien de la fontaine

---

(1) Ce récit est précieux en ce qu'il donne au dragon des fontaines la physionomie d'un véritable Pluton antique, gardien des trésors renfermés dans le sein de la terre.

Ce n'est point, du reste, la seule légende antique conservée dans les environs de Marathon. Les habitants des villages de la plaine racontent que dans les nuits d'orage on voit chevaucher sur le sommet de la montagne de Βραχά un cavalier gigantesque, armé d'une massue (Ampère, *Revue des Deux-Mondes*, 1844, t. III, p. 44). N'est-ce pas un souvenir de ce fantôme du héros Echelus, qui apparut au milieu de la bataille de Marathon et assommait les Perses avec un soc de charrue (Pausan. I, 15, 3; 32, 5)?

Comme au temps de Pausanias (I, 32, 4), les habitants parlent avec une superstitieuse terreur des cris et des gémissements qui se font entendre chaque nuit autour du marais où l'armée des Asiatiques fut engloutie. Ces cris et ces gémissements sont produits par des bandes de chacals qui hantent le lieu; j'ai eu l'occasion de le vérifier et de tuer, en 1859 et 1860, plusieurs de ces animaux à la tombée de la nuit dans les alentours du marais de Marathon. Mais le chacal est très-rare en Grèce, particulièrement dans les provinces du Nord-Est, où il ne se rencontre absolument que dans la plaine immortalisée par la victoire de Miltiade. Le glapissement plaintif de cet animal a frappé l'imagination des paysans grecs, qui y attachent des idées surnaturelles. Pour eux le chacal est une sorte de *vourkolak* ou de vampire; c'est une forme que revêtent des âmes coupables, condamnées pour leurs fautes à errer sous l'enveloppe de ces animaux. Rien d'étonnant dès lors qu'ils aient remarqué, comme une circonstance digne d'un effroi superstitieux, sa multiplication dans le lieu où, même avant le rétablissement des écoles, s'était toujours conservé le souvenir d'une grande et terrible bataille. En effet, au point précis où dut avoir lieu le premier choc entre les Grecs et les Perses, en admettant comme nous l'avons fait (*Recueil des inscriptions d'Éleusis*, p. 281; et plus haut, p. 251) que le village actuel de Μαράθων représente exactement l'ancien Marathon, on rencontre une ferme appelée Σεφέτι, du ture سفر, qui veut dire *la bataille*.

(2) Miège, *Histoire de Malte*, t. I, p. 136.

Il y a aussi, dans les environs de Naples, une fontaine *Dragonara* sur le côté du Cap Misène qui fait face à l'île de Procida, dont la population, comme on sait, est tout entière d'origine grecque.

de Dircé (1). A Delphes, tout auprès de l'oracle que défendait Python, sont les deux sources Cassotis et Castalie, avec lesquelles le monstre combattu par Apollon est évidemment dans un étroit rapport. Aussi trouvons-nous des légendes analogues partout où s'est répandu le polythéisme gréco-romain (2). En Occident au moyen âge, les eaux étaient censées habitées par certains esprits appelés *dracs* (3). Gervais de Tilbury (4) dit qu'ils attirent les jeunes gens et les femmes, croyance encore aujourd'hui répandue dans le Quercy. Les Provençaux s'imaginaient jadis que les dracs habitaient dans les eaux du Rhône et se nourrissaient de chair humaine (5).

Ces traditions populaires, échos affaiblis, mais bien reconnaissables encore, des croyances païennes, sont d'un grand prix pour le sujet qui nous occupe. Elles font voir, en effet, que l'attribution du serpent aux dieux des fleuves, comme symbole, exprimait spécialement le côté tellurique, funèbre et infernal de leur personnage. A ce titre, les cours d'eaux personnifiés par les serpents et leur proche parent Python ressemblent beaucoup aux Géants anguipèdes, nés de la Terre fé-

---

(1) Apollon. Rhod. *Argonaut.* III, v. 1180. — Hygin. *Fab.* 6 et 78. — Schol. ad Euripid. *Phoeniss.* v. 930. — Tzetz. ad Lycophr, *Cassandr.* v. 1206.

(2) Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 164 et suiv.

(3) Voy. comme exemple de la conservation du symbolisme qui faisait du serpent l'image des fleuves, la curieuse inscription de l'église Saint-Laurent à Grenoble : Champollion-Figeac, *Dissertation sur un monument souterrain existant à Grenoble*, Grenoble, an XII, in-4°. — *Magasin encyclopédique*, 9<sup>e</sup> année, t. V, p. 442 et suiv.

(4) *Otia imperialia*, III, 85. — Cf. Croker, *Fairy legends of Ireland*, t. I, p. 331.

(5) Du Cange, *Glossar. med. aev. latin.* v<sup>o</sup> DRACUS. — Millin, *Voyage dans le Midi de la France*, t. III, p. 450.

condée par le sang d'Uranus après sa mutilation (1) et ennemis des dieux célestes. Le passage entre ces deux classes d'êtres mythiques, dont les uns semblent représenter les manifestations humides et les autres les manifestations ignées et volcaniques de la puissance chthonienne (2), est fourni par une version héroïque de la lutte du jeune dieu lumineux contre les monstres de la famille de Python, qui nous a été conservée par Eschyle dans sa tragédie des *Suppliantes* (3) : « Depuis  
« longtemps cette terre, en l'honneur d'un médecin  
« habile, porte le nom d'Apia. Venu de Naupacte, un  
« fils d'Apollon, Apis, médecin et devin, purgea ce  
« pays des monstres dévorants, des serpents furieux,  
« bêtes féroces et venimeuses qu'avait produites jadis la  
« Terre souillée de sang (4). » Mais, comme nous l'avons fait voir (5), cette puissance chthonienne est génératrice

---

(1) Hesiod. *Theogon.* v. 185.

(2) Ces deux ordres de manifestations se réunissent au sein des enfers dans le fleuve Phlégéthon ou Pyriphlégéthon qui roule des ondes de flamme (Homer. *Odys.* K, v. 513. — Virg. *Æneid.* VI, v. 265 et 550. — Stat. *Thebaid.* IV, v. 522). La forme du dieu marin Nérée, tantôt gros poisson de mer, tantôt anguille, explique de quelle manière on peut passer de la conception d'un dieu poisson à celle d'un géant anguipède (Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 28. — Voy. plus haut, p. 395). Ainsi que nous l'avons fait voir dans notre chapitre IV (p. 257 et suiv.), la réunion des propriétés ignée et humide des êtres du monde inférieur se montre dans Ægæon ou Briarée, qui est tantôt un géant, tantôt un dieu marin. Suidas (v° Ἀλ-  
πάρκτος. — Cf. Antonin. Liberal. *Metam.* 28) raconte que le dieu Pan, étant à la poursuite du géant Typhon qui s'était jeté dans la mer pour éteindre les feux de la foudre que Jupiter lui avait lancée, l'attrapa dans ses filets.

(3) V. 268 et suiv.

(4) Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 141.

La parenté du dragon de Delphes avec les êtres de la nature des Géants est encore clairement indiquée par le mythe curieux, d'après lequel Typhon, en Cilicie, triomphe de Jupiter, lui coupe les nerfs et, les ayant enveloppés dans une peau d'ours, les donne à garder au monstre Delphyné; Jupiter, enfermé dans l'antra Corycien, n'est à la fin délivré que par l'intervention d'Hermès et d'Ægipan (Apollodor. I, 6, 3).

(5) P. 260 et suiv. et *passim*.



en même temps que funèbre et destructrice. De la naît l'analogie des symboles du serpent et du phallus, si ingénieusement démontrée par M. Gerhard (1).

Ce que nous venons de dire de la nature du serpent combattu à Delphes par Apollon, fait apparaître une ressemblance significative entre ce monstre et le serpent dont on attribuait quelquefois la forme à Dionysus Zagreus (2). Nous ne devons donc pas être étonné de trouver un récit (3) dans lequel il est dit que Dionysus rendait des oracles (ἐθεμίστευσε) à Delphes, du temps où Python était en possession du trépied prophétique. On sait que Dionysus Zagreus, déchiré par les Titans, avait été enterré à Delphes, sous l'omphalos ou sous le trépied (4). D'un autre côté, on disait aussi que l'omphalos était le tombeau de Python (5). Il y avait donc rapprochement et identification établis entre ces deux faits mythiques, absolument opposés dans la forme extérieure, puisque l'un était la défaite du jeune dieu lumineux par les forces ténébreuses et chthoniennes, l'autre la défaite du monstre personifiant la puissance chthonienne par le dieu céleste et solaire. Les auteurs de l'*Élite des monuments céramographiques* (6) ont développé ce point de vue, en l'étayant des preuves les plus solides, et ont fait voir qu'un grand nombre de monuments figurés supposent

(1) *Griechische Mythologie*, § 157 et suiv.

(2) Callimach. *Fragm.* 171. — Etym. Magn. v° Ζαγρεύς.

(3) Schol. ad Pindar. *Argument. in Pyth.*

(4) Tatian. *Adv. graec.* 13. — Philochor. *ap. Johan. Malal. Chronogr.* II, p. 45, éd. de Bonn. — Cf. Lobeck, *Aglaopham.* p. 572 et suiv.

(5) Hesych. v° Τοξίου βουνός. — Varr. *De ling. lat.* VII, 17. — D'après Servius (*ad Virg. Aeneid.* III, v. 360) c'était le trépied sous lequel était placé ce tombeau. — Cf. duc de Luynes, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 409.

(6) T. II, p. 106.

qu'au combat d'Apollon contre Python se substitue une lutte entre Apollon et Dionysus pour la possession du sanctuaire et de l'oracle de Delphes. Cette lutte n'est pas formellement racontée par les mythographes, mais en revanche nous voyons un combat fort analogue entre Bacchus et le héros solaire Persée; le fils de Sémélé y est vaincu et tué (1), et la plupart des érudits modernes qui se sont occupés de mythologie ont rapproché cette mort de Bacchus de celle que les Titans font subir au premier Dionysus, fils de Zeus et de Coré. Une circonstance importante à noter en passant est celle-ci, que le cadavre de Bacchus fut jeté par Persée dans le lac de Lerne (2), théâtre, dans les traditions plus ordinaires, de la descente du même dieu aux enfers, dont nous avons, dans notre chapitre VI (3) montré la liaison avec les fables éleusiniennes et l'analogie avec la mort de Zagreus.

Mais, ainsi que nous l'avons établi déjà (4), Dionysus, principalement sous sa forme solaire de Zagreus ou Iacchus, se rapproche d'Apollon au point de se confondre complètement avec lui. Sous l'omphalos ou sous le trépied delphique, où nous avons vu déjà placer tantôt la tombe de Dionysus et tantôt celle de Python, une troisième tradition disait qu'Apollon avait été en-

---

(1) Dinarch. *ap.* Euseb. *Chron.* p. 292, ed. Mai et Zohrab; et *ap.* S. Cyrill. *Contr. Julian.* X, p. 342.

(2) Schol. Vict. *ad* Homer. *Iliad.* Ξ, v. 319.

(3) P. 408.

(4) *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, p. 252 et suiv.; et plus haut, p. 203 et suiv.

Aux preuves citées dans ces deux endroits il faut ajouter qu'Apollon était surnommé Διονυσόδοτος à Phlya et à Myrrhinus dans l'Attique (Pausan. I, 31, 4) et que les deux dieux étaient adorés ensemble à Chios, comme à Delphes (Mionnet, *Description de médailles antiques*, t. III, p. 276).

terré (1), substituant ainsi la mort du dieu solaire, et dans les autres récits vainqueur, à celle du dieu chthonien et ordinairement vaincu. En même temps Pausanias (2), au lieu de faire tuer Bacchus par Persée, raconte que les deux antagonistes divins avaient terminé leur lutte en faisant la paix, et recevaient ensemble les adorations de la foule à Argos, comme Bacchus et Apollon étaient honorés conjointement à Delphes (3). Faut-il en conclure que le combat d'Apollon et de Python n'est qu'une de ces luttes dont nous avons déjà parlé, qui n'existent qu'en apparence, dans les phénomènes physiques extérieurs, entre les personnages divins de la religion publique et officielle, mais où l'homme instruit des choses religieuses, l'initié, reconnaissait entre les deux antagonistes une identité fondamentale, un dédoublement de l'être divin universel, dans le sein duquel se produisaient ces luttes apparentes qui n'étaient que les phases de sa vie? Faut-il en un mot, après avoir établi deux termes d'identifica-

(1) Porphyr. *Vit. Pythagor.* 16.

(2) II, 23, 8.

(3) Sophocl. *Antigon.* v. 1126; *OEdip. Tyrann.* v. 1006. — Euripid. *Phoeniss.* v. 226; *Ion*, v. 714; *Bacch.* v. 287; *Iphig. Taur.* v. 1209. — Aristoph. *Nub.* v. 599. — Plutarch. *De El ap. Delph.* 9. — Pausan. X, 32, 1 et 5. — Nonn. *Dionys.* IX, v. 285; XIII, v. 130. — Schol. ad Euripid. *Phoeniss.* v. 235. — Lucan. V, v. 73 — Macrob. *Saturn.* I, 18. — Cf. Welcker, *Die Giebelgruppen*, p. 51 et suiv. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 222 et suiv.

Le fronton du temple d'Apollon à Delphes réunissait les images des deux dieux avec celles de leurs principaux acolytes (Pausan. X, 19, 3). Cette association d'Apollon avec les personnages du thiasse bachique est fréquemment retracée sur les vases peints, ainsi qu'on pourra s'en assurer en parcourant les planches du tome II de l'*Élite des monuments céramographiques*.

Quant à la scène même de la réconciliation de Dionysus et d'Apollon auprès de l'omphalos delphique, on la voit de la manière la plus incontestable sur un magnifique vase découvert à Kertch (*Compte rendu de la Commission Impériale archéologique de Saint-Petersbourg pour 1861*, pl. IV).

tion successifs, deux équations parallèles comme on dirait en algèbre, en tirer une dernière identification qui semble en être la conséquence logique, et rapprocher Apollon de son adversaire Python (1) ?

Nous sommes d'autant plus en droit de le faire que, dans les mythes antiques, il est de règle constante qu'un dieu ou un héros qui combat un monstre ou un animal sacré se confond avec l'être qu'il a combattu (2). Nous pourrions en citer un très-grand nombre d'exemples, dont le moins frappant ne serait pas celui qu'on pourrait tirer des récits où Actéon est changé en cerf pour avoir tué la biche de Diane (3), et du vase sur lequel il est représenté déjà muni de longues cornes, quand il immole cet animal sacré (4). Mais nous nous bornerons à rappeler ici les faits relatifs aux combats de héros contre des dragons, qui rappellent d'une manière si frappante celui d'Apollon et du serpent fils de la Terre. Cadmus, après avoir commencé sa carrière héroïque en tuant le serpent de Mars, gardien de la fontaine de Dirce, devient roi des Enchéliens (5) (ἔγχελις, « an-  
« guille, serpent d'eau »), et est changé en serpent avec sa femme Harmonie (6). Cychrée, qui met à mort

---

(1) C'est ce qu'a déjà fait M. De Witte, *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, 3<sup>e</sup> série, t. X, p. 334.

(2) Cette identification des deux adversaires a été déjà fort bien établie par M. De Witte à propos du mythe d'Adonis et de sa mort sous les coups du sanglier envoyé par les puissances infernales. « On voit, dit cet archéologue éminent, que l'antagonisme des deux principes opposés finit par se résoudre dans l'unité. » (*Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 532-551.)

(3) Euripid. *Bacch.* v. 337. — Diod. Sic. IV, 81.

(4) *Revue archéologique*, t. V, pl. C. — Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, pl. CIII A.

(5) Apollodor. III, 5, 4. — Voy. plus haut, p. 395.

(6) Apollodor. III, 5, 4. — Hygin. *Fab.* 6. — Ovid. *Metam.* III, v. 98.

de même un dragon redoutable dans l'île de Salamine (1), est appelé ἄναξ ὄφις, « le roi serpent (2), » et apparaît sous la forme d'un serpent à bord des vaisseaux des Grecs, au moment où va s'engager la bataille contre la flotte de Xerxès (3). Enfin Hercule, le vainqueur de l'Hydre de Lerne, est appelé par Athénagore θεὸς δράκων ἐλικτός (4).

Le symbole du serpent, s'il se rapporte avant tout à la représentation du principe humide, a également une signification sidérale et solaire (5). Le dragon du jardin des Hespérides, dont nous avons constaté l'étroite parenté avec les dieux fleuves (6), est lui-même placé au nombre des constellations (7). Ce symbolisme est d'origine directement orientale, car nous savons qu'en Phénicie les dieux lumineux et solaires étaient pour la plupart considérés comme des êtres ophiomorphes (8). Le lien entre les deux emplois du symbole du serpent est indiqué par Clément d'Alexandrie (9), lorsqu'il dit que les Égyptiens représentent les astres par cet animal à cause de leur cours tortueux comme sa démarche (10).

(1) Apollodor. III, 12, 6 et 7. — Diod. Sic. IV, 72 — Pausan. I, 36, 1. — Tzetz. ad Lycophr. *Cassandr.* v. 175. — Dans certains récits le serpent n'est pas tué, mais seulement expulsé de l'île de Salamine. Il se réfugie à Éleusis, où Déméter lui donne asile (Strab. IX, p. 393. — Steph. Byz. v° Κυχρεῖος). Il s'identifie ainsi avec le serpent de Zagreus, le Bacchus mystique.

(2) Steph. Byz. v° Κυχρεῖος.

(3) Pausan. I, 36, 1. — Plutarch. *Thes.* 10 ; *Sol.* 9.

(4) Athenagor. 20, p. 292. — Cf. Lobeck, *Aglaopham.* p. 548.

(5) Voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 975.

(6) P. 522.

(7) Eratosthen. *Cataster.* 3. — Hygin. *Poet. astron.* II, 3.

(8) Voy. Movers, *Die Phœnizier*, p. 499 et suiv.

(9) *Stromat.* V, 4.

(10) Il faut comparer un curieux passage d'Horapollon (*Hieroglyphic.* I, 2) : « Quand on veut représenter le monde, on peint un serpent aux écailles de diverses couleurs se mordant la queue. Les écailles indiquent les astres.

Ceci nous ramène à l'assimilation que nous avons signalée plus haut (1) entre les méandres des fleuves et les replis du serpent. Et dès lors l'idée qui a fait attribuer au dragon une signification sidérale se montre étroitement liée à celle de la navigation du soleil sur les eaux de l'hémisphère inférieur, d'où, comme dit Plutarque (2), il tire sa naissance et sa nourriture. On ne saurait méconnaître, du reste, un fait qui a été surabondamment établi par M. De Witte (3), c'est que la nombreuse famille des mythes qui personnifient la lutte du dieu solaire contre le principe humide et chthonien, possède en même temps la signification d'une lutte entre le soleil céleste et le soleil infernal, entre le soleil à son lever ou à son printemps et le soleil brumeux de l'hiver ou du couchant; qu'ainsi les deux antagonistes sont de même nature, et que leur dualité se confond nécessairement dans l'unité, lorsque le soleil céleste et triomphant descend à son tour sous l'horizon dans les flots de la mer, pour rentrer dans le feu intérieur, qui l'absorbe et où il puise de nouvelles forces.

L'être divin, dans la conception panthéistique, réunit, ainsi que nous l'avons fait voir, les attributs opposés de l'activité et de la passivité, et établit en

---

« Quant à l'animal lui-même, il est pesant comme la terre et glissant comme l'eau. Chaque année il se rajeunit en changeant de peau, de même l'année se renouvelle continuellement en changeant. » Le symbole que décrit ici Horapollon n'est pas d'origine égyptienne. Macrobe (*Saturn.* I, 9) le restitue avec raison à la Phénicie. C'est en effet celui du Taaut ophiomorphe, que nous savons avoir été adoré dans cette contrée. Voy. Movers, *Die Phœnizier*, p. 500 et suiv.

(1) P. 521.

(2) *De Is. et Osir.* 34.

(3) *Nour. ann. de l'Inst. arch.* t, II, p. 330 et suiv.

lui-même l'identité des contraires apparents. Aussi presque toujours les divinités de la religion poétique et officielle, qui ne sont en réalité que des modes et des manifestations de cet être divin dans lequel est embrassée toute la nature, ont-elles un double aspect, qui rappelle les deux faces du Janus italique et qui donne naissance à leur faculté de doublement. Apollon est dans ce cas. Considéré sous le point de vue exclusivement physique, il se montre à la fois comme Delphinien, c'est-à-dire comme le soleil qui sort des ondes où va y rentrer, étroitement apparenté avec l'élément humide et les divinités qui y président, et comme Pythien, c'est-à-dire arrivé au sommet du ciel, atteignant sa plus grande puissance, combattant victorieusement le principe d'où il est sorti et dans lequel il doit redescendre à la fin de sa carrière. A un autre point de vue, Apollon Pythien, vainqueur du dragon, exprime l'influence bienfaisante du soleil qui rend l'air plus salubre en le purgeant des exhalaisons infectes de la terre dont le serpent est le symbole. Le dieu de la lumière est alors ἀλεξίκακος, parce qu'il détourne les maux (1). Mais en même temps qu'il est le dieu secourable, ἐπικούριος, ἀκέσιος, ἀποτρόπαιος, ἀπωσίκακος (2), il est le dieu qui envoie toutes sortes de maux aux mortels et il répand le trépas comme le faisait son ennemi (3). Il porte les titres de

(1) Pausan. I, 3, 3; VIII, 41, 5.

(2) Pausan. VIII, 30, 2; 38, 6 et 41, 5; II, 11, 2; VI, 24, 5. — Nibby, *Roma antica*, t. I, p. 157, d'après une inscription trouvée dans le Forum, quand on découvrit la base de la colonne de Phocas : ΑΠΩCΙΚΑΚΟΙC ΘΕΟΙC; le mot manque dans les lexiques.

(3) Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 10. — J. De Witte, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, p. 431.

παιών et de παιάν, d'ἰήιος et d'ἰήϊος, enfin celui d'οὐ-  
λιος comme *médecin* et comme *archer* qui lance des  
traits et frappe ceux qu'il poursuit de sa colère (1).  
C'est ainsi qu'Apollon qui se dispose à lancer des flè-  
ches, paraît sur plusieurs médailles, et entre autres sur  
une monnaie de bronze d'Hadrianopolis de Thrace, au  
revers de Gordien le Pieux (2). Tantôt il figure sous  
les traits d'un dieu propice qui détruit les monstres ;  
tantôt il est considéré comme un dieu vengeur et qui  
punit. Il envoyait la peste, λοιμῖος (3), et délivrait des  
maladies ceux qui l'invoquaient. C'est ainsi qu'il pa-  
raît dans les premiers vers de l'Iliade, où il répand la  
peste dans l'armée des Grecs pour venger l'injure faite  
à son prêtre (4). Aussi Platon (5) remarque-t-il que  
beaucoup de gens craignent le nom d'Apollon comme  
ayant une signification terrible, περι τὸν Ἀπόλλων, πολλοὶ  
πεφόβηται περι τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, ὥς τι δεινὸν μὲνόντος.

De cette manière, entre les deux faces opposées du  
personnage d'Apollon, comme entre celles de toute  
autre divinité, si l'une est l'ennemie du monstre que  
les légendes lui font combattre à Delphes, l'autre ar-

(1) Macrob. *Saturn.* I, 17. — Cf. Panofka, *Ann. de l'Inst. arch.* t. V, p. 268.

C'est pour une raison analogue que Thanatos porte l'épithète de Παιών.  
Euripid. *Hippolyt.* v. 1373.

(2) Longpérier, *Catalogue Magnoncour*, n° 207.

(3) Macrob. *Saturn.* I, 17.

(4) C'est Apollon qui envoie la peste, et non le vainqueur de Python, qu'il  
faut reconnaître dans la statue de l'Apollon du Belvédère; opinion déjà  
émise par Visconti (*Museo Pio-Clementino*, t. I, commentaire de la pl. XIV. —  
Cf. J. J. Ampère, *L'histoire romaine à Rome*, t. III, p. 389 et suiv.). Apollon  
décochant une flèche et porté dans un char que conduit Diane, se trouve sur  
la frise du temple de Bassæ, dédié à Apollon Épicurius, et bâti en souvenir  
de la cessation de la peste dans le Péloponèse (Ch. Lenormant, *Bas-reliefs du  
Parthénon et de Phigalie*, pl. XIII, n° 1). Le même type décore des médaillons  
de Sélinonte (Mionnet, t. I, p. 286, n° 673-677 ; pl. XXXIV, n° 118).

(5) *Cratyl.* p. 404.



rive à s'identifier avec ce monstre, et nous voyons ainsi reparaître l'idée mythique fondamentale, que la lutte se passe au sein de l'être divin. L'antagonisme des deux aspects de chaque dieu est la cause même qui produit la division de son unité en dualité. C'est pour cela que nous voyons les deux formes de la double Minerve, Athéné et Pallas ou Athéné et Iodama combattant l'une contre l'autre (1). C'est pour cela qu'Hercule et Apollon luttent pour la possession du trépied (2), ou pour celle de la biche Argé, la même que la biche Cérυνite, image de la lumière (3). Mais, comme dans la nature le principe humide et le principe igné, le nuage et le soleil, la nuit et le jour paraissent l'emporter alternativement, comme le soleil jeune et céleste, qui triomphe d'abord du vieux soleil brumeux des régions infernales, finit par être vaincu à son tour en arrivant à l'occident et par s'absorber en lui, pour renaître de nouveau et recommencer la lutte, les deux antagonistes ne se bornent pas à échanger leurs formes, indiquant par là leur unité fondamentale; leurs rôles permutent, le vainqueur devient à son tour le vaincu (4), Apollon, meurtrier de Python, est aussi étouffé par le monstre (5), et les tombeaux des deux ennemis se con-

(1) Apollodor. III, 12, 3. — Simonid. *ap.* Etym. Magn. v° Ἰωνίς. — Tzetz. *ad* Lycophr. *Cassandr.* v. 355. — Cf. Ottfr. Müller, *Hyperboreisch.* — *Römische Studien*, p. 292 et suiv. — De Witte, *Bull. de l'Acad. de Bruxelles*, t. VIII, part. I, p. 28 et suiv. — Gerhard, *Zwei Minerven*, Berlin, 1848.

(2) Pausan. IX, 13, 4. — Cf. Herodot. V, 110. — Passow, *Heracles der Dreifussrauber*, dans Boettiger, *Archæologie der Kunst*, t. I, p. 125-164. — Preller, *Griechische Mythologie*; t. II, p. 108 et suiv.

(3) Voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 297.

(4) *Ibid.* p. 329 et suiv.

(5) Porphy. *Vit. Pythagor.* 16.

fondent à Delphes, comme les deux soleils, infernal et céleste, se confondent dans l'autre hémisphère. Une dernière circonstance achèvera de nous éclairer. C'est que quelquefois, si le personnage vainqueur reste le même dans les différents mythes, il change de caractère et représente alternativement un des deux éléments de l'antagonisme. Apollon, quand il tue Python et dans sa lutte avec Marsyas (1), se montre clairement comme le soleil nouveau qui renverse son vieil antagoniste. Mais dans la légende de la mort d'Hyacinthe il a une toute autre physionomie (2). En effet, Hyacinthe, identique à l'Apollon Hyacinthien, n'est autre qu'Apollon sous une forme juvénile, c'est-à-dire un soleil renaissant (3). Par conséquent l'Apollon viril, donné comme son éraste, se confond avec Hélius lorsqu'il est présenté comme un Titan (4) et personnifie le soleil de l'hémisphère inférieur. C'est presque à son insu, c'est involontairement, par une de ces lois de destin inévitable qui président aux phénomènes de la nature (5), que cet Apollon tue son ami Hyacinthe en lui lançant son disque à la tête (6). A côté de lui, comme instruments de destruction et agents de cette force cachée à laquelle les dieux eux-mêmes sont soumis, figurent le nord ou l'hiver, personnifié par Borée (7), et

---

(1) Sur la signification de ce mythe, voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 183 et suiv.

(2) Voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 366.

(3) Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 310 et 313.

(4) Schol. ad Apollon. Rhod. *Argonaut.* IV, v. 54. — Serv. ad Virg. *Æneid.* IV, v. 119.

(5) Le sanglier tue aussi involontairement Adonis : Theocrit. *Idyll.* XXX, v. 27 et suiv.

(6) Pausan. III, 19, 4. — Apollodor. I, 3, 3.

(7) Serv. ad Virg. *Eclog.* III, v. 63.

l'occident, par conséquent la partie du ciel où le soleil se couche, dont Zéphyre (1) est l'image ; c'est l'un ou l'autre de ces vents qui dirige le disque d'Apollon vers la tête d'Hyacinthe. Borée figurait sur le coffre de Cypsélus sous la forme d'un géant anguipède (2). Eschyle (3) donne aussi à Zéphyre l'épithète de γίγας (4). Hyacinthe est donc absolument dans le même cas que Dionysus Zagreus, déchiré par les Titans, et la nature de ses relations avec le dieu dont il est la victime unit ici, à l'idée de la lutte où l'un des antagonistes succombe, celle de l'amour stérile et funèbre qui, nous l'avons fait voir, n'est point étrangère à la conception du mythe de la mort du fils de Zeus et de Coré (5).

Tout ce qui précède nous semble amener presque forcément à conclure que la lutte d'Apollon contre Python, de même que toutes les autres luttes de la même nature, ne peut pas être considérée comme la représentation d'un phénomène unique et précis. Il faut en trouver une formule plus générale et plus abstraite, plus algébrique dirions-nous volontiers, qui puisse s'appliquer également bien aux divers ordres de faits physiques avec lesquels nous l'avons trouvée en rapport, faits où les rôles se sont successivement montrés intervertis entre les différentes forces de la nature. Cette formule a déjà été indiquée par nous dans notre

(1) Philostrate. *Icon.* I, 24. — Philostrate. *Jun. Icon.* 24. — Lucien. *Dialog. Deor.* XIV, 2.

(2) Pausan. V, 19, 1.

(3) *Agamemnon*. v. 676.

(4) Cf. les ingénieux rapprochements de Raoul Rochette, *Mémoire sur l'Atlas*, p. 54.

(5) P. 391-419.

chapitre VI, à propos de la mort de Zagreus (1). C'est celle de la réaction mutuelle qu'exercent l'un sur l'autre l'être divin et son *logos*, ou sa première manifestation ; véritable lutte au sein de la divinité, dont les phénomènes analogues de la nature sont des images extérieures ; lutte à la fois amoureuse et hostile, féconde et meurtrière, car les deux éléments qui y sont en présence, selon le point de vue sous lequel on les considère, s'absorbent l'un dans l'autre ou produisent par leur union une nouvelle manifestation divine, qui constitue la triade ; lutte dans laquelle les deux antagonistes sont à la fois identiques, puisqu'ils sont de même essence et que le second n'est que la manifestation du premier, et différents, puisque la séparation de l'unité divine en une dualité produit la division et la distinction des propriétés d'abord confondues en elle ; dans laquelle enfin, l'activité et la passivité appartenant aussi bien à l'un qu'à l'autre, les rôles changent indifféremment entre les deux côtés ; c'est-à-dire que, dans le cas où la lutte est présentée comme amoureuse et féconde, l'activité génératrice peut être attribuée aussi bien à l'être divin primordial qu'à son *logos*, et que de même, dans le cas où elle se montre comme violente et funèbre, les deux antagonistes étant identiques et essentiellement ne faisant qu'un, on peut aussi bien regarder le premier comme absorbé dans le second que le second dans le premier, ce qui amène à attribuer tantôt à l'un, tantôt à l'autre l'activité victorieuse, et à placer toujours, à côté de la version généralement adoptée d'un combat de ce genre, une autre

---

(1) P. 386 et suiv.

version, négligée du vulgaire mais soigneusement enregistrée par les initiés, par ceux que Pausanias (1) appelle οἱ ἐπινύχοντες ἐς τὸ θειότερον, version dans laquelle le vainqueur des récits ordinaires devient le vaincu et réciproquement.

La conséquence de l'idée du *logos* dans les luttes mythologiques est qu'entre les deux adversaires on peut presque toujours apercevoir un lien de parenté et de filiation, qui souvent offre les mêmes échanges et les mêmes enchevêtrements que les chances du combat, les qualités d'ascendant et de descendant, par lesquelles s'exprime nécessairement et naturellement l'ordre et l'enchaînement des manifestations divines, passant alternativement de l'un à l'autre côté. Semblables liens sont-ils indiqués par les mythographes entre Apollon et l'être monstrueux qu'il combat à Delphes? Nous croyons pouvoir l'affirmer. Mais ces liens, dont la nature varie suivant les versions de la légende, ne sont presque jamais formellement exprimés et doivent être devinés d'après l'ensemble de l'histoire. Lorsqu'elle nous montre Apollon Delphinien mettant à mort le dragon Delphyné, ce Soleil enfanté par le principe humide, qui combat contre un monstre dont le nom indique si clairement la personnification de l'humidité, lutte bien évidemment avec le principe dont il est émané et remporte sur lui la victoire, comme Cronus quand il renverse du trône Uranus, et Zeus quand il chasse à son tour Cronus de l'Olympe. Au contraire dans le récit d'Ovide (2), où Python est

---

(1) VIII, 31, 2.

(2) *Metam.* I, v. 440.

produit par la Terre humide sous l'action des rayons du Soleil, qui jouent le rôle mâle et fécondant dans cette génération, Apollon-Hélius, tuant le serpent, se montre comme un dieu père qui tue l'être produit par son action, de la même manière que Zeus-Titan met à mort son fils Zagreus (1). Ne serait-ce pas à la parenté des deux antagonistes que devraient être attribués les honneurs rendus par Apollon à la tombe de Python et les jeux Pythiques institués par lui à cette occasion (2)? Apollon est aussi forcé de se soumettre à des purifications après avoir tué le monstre (3); or quand Thésée, après son entreprise contre les brigands de l'Attique, vient se faire purifier par les fils de Phytalus, on a soin de nous apprendre que c'est à cause du meurtre de son parent Sinis Pityocampès, qu'il doit accomplir cette cérémonie (4). Du reste, la parenté entre le dieu de Delphes et l'être terrible qui lui dispute la possession de l'oracle est formellement énoncée dans le récit conservé par Pausanias (5), où le dragon est remplacé par un brigand du nom de Python, fils de Delphus. Car Delphus est fils d'Apollon et de Célæno, fille

---

(1) P. 403 et suiv.

(2) Ptolem. *Hephæst.* VII, p. 39, ed. Roulez. — Lactant. *Narrat. fab.* I, 8. — Ovid. *Metam.* I, v. 446 et suiv. — Hygin. *Fab.* 140. — Schol. *ad Stat. Thebaid.* VI, v. 8. — Cf. Schol. *ad Pindar. Argum. in Pyth.*

(3) Schol. *ad Pindar. Argum. in Pyth.* — Pausan. II, 7, 7 et 30, 3; X, 7, 2. — Plutarch. *De orac. defect.* p. 647, ed. Reiske.

Ce récit est précieux pour montrer la réunion de l'activité et de la passivité dans toutes les faces du caractère des dieux. Apollon, qui s'y fait voir comme soumis à la purification, est le dieu purificateur, καθάρσιος (*Æschyl. Eumenid.* v. 570) par excellence. Voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 16 et suiv.

(4) Plutarch. *Thes.* 12. — Pausan. I, 37, 4.

(5) X, 6, 3.

d'Hyamus (1), ou de Thyia, fille de Castalius (2), ou bien encore de Mélæna, fille du Céphise béotien (3). L'ennemi combattu par Apollon est donc son petit-fils. D'après d'autres versions, Delphus était enfant de Melantho, fille de Deucalion, et de Neptune (4), transformé en dauphin (5), ce qui nous ramène aux rapports de l'Apollon Delphinien avec les divinités marines et à l'importance du dauphin parmi les attributs de son culte (6).

Mais comment, après ces rapprochements, ne pas en arriver à comparer au serpent combattu par Apollon un fils de ce dieu, qui se confond souvent avec son père (7)? Esculape est en effet un dieu serpent. A Épidaure (8) et à Titané (9), on l'adorait sous la forme d'un de ces animaux, que l'on nourrissait dans son temple, et les monuments de l'art (10) le représentent avec un serpent enroulé autour de son bâton.

---

(1) Pausan. X, 6, 2.

(2) Pausan. *loc. cit.* — Fille de Céphise : Herodot. VII, 178.

(3) Pausan. *loc. cit.* — Æschyl. *Eumenid.* v. 16.

(4) Tzet. *ad Lycophr. Cassandr.* v. 208.

(5) Ovid. *Metam.* VI, v. 120.

(6) C'est à cette filiation que se rapporte la curieuse représentation d'un miroir étrusque du Vatican (*Mon. inéd. de l'Inst. arch.* t. II, pl. LX. — Gerhard, *Etruskische Spiegel*, pl. LXXXVI. — *Mus. etrusc. Gregorian.* t. I, pl. XXIV), où le monstre gardien de l'oracle de Delphes figure sous les traits d'un être hermaphrodite ailé et anguipède, tenant dans chacune de ses mains un dauphin (voy. De Witte, *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 2<sup>e</sup> série, t. X, p. 336 et suiv.). Les auteurs de l'*Élite des monuments céramographiques* (t. II, p. 223) ont déjà reconnu Delphus dans un jeune satyre efféminé, coiffé comme les hermaphrodites. Cette apparence d'androgynisme se rapporte aux deux dragons, mâle et femelle, Python et Delphyné.

(7) Voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 452.

(8) Pausan. II, 28, 1. — Tit.-Liv. X, 45; XXIX, 11. — Valer. Maxim. I, 8.

(9) Pausan. II, 11, 5.

(10) Oltfr. Müller, *Handb. der Archæol.* § 394.

La naissance d'Esculape, arraché du sein de sa mère Coronis, fille de Phlégyas (nom qui indique un rapport avec la flamme), après qu'elle a été tuée par la jalousie d'Apollon (1), reproduit avec de légères différences celle de Dionysus et le rapproche de ce dieu, représenté aussi comme un serpent sous sa forme de Zagreus, et, comme nous l'avons fait voir, étroitement apparenté avec Python (2).

---

(1) Hesiod. *ap. Schol. ad Pindar. Pyth.* III, v. 14 et 48. — Pherecyd. *ap. Schol. ad Pindar. Pyth.* III, v. 59. — Homer. *Hymn. in Apoll.* v. 209 et suiv. — Pindar. *Pyth.* III, v. 14 et suiv.; v. 31 et suiv. — Apollodor. III, 10. 3. — Pausan. II, 26, 5. — Ovid. *Metam.* II, v. 535 et suiv. — Hygin. *Poet. astron.* II, 40; *Fab.* 202.

(2) Dans les observations qui précèdent nous avons étudié la lutte d'Apollon et de Python au point de vue exclusif des doctrines de théologie physique qui dominaient dans les sanctuaires du paganisme. Mais elle renferme également, comme beaucoup de mythes grecs, un côté historique d'une véritable importance. Regardée à ce point de vue, l'histoire de la religion delphique est celle du triomphe d'un culte épuré sur des pratiques grossières, et en même temps celle de la conciliation des anciennes croyances avec la forme plus noble dont on les avait revêtues. Nulle part ces deux caractères ne sont mieux marqués qu'à Delphes, et c'est là aussi que la fusion doit être la plus complète. Que la religion de ce pays ait été d'abord tellurique et orgiaque, au temps des vieux Pélasges, c'est ce que tous les témoignages établissent avec la dernière évidence. Quand arrivèrent les tribus helléniques, et particulièrement les Doriens, ils apportèrent le culte de leur Apollon, plus pur, plus noble et plus élevé dans sa forme, plus tendant au spiritualisme dans sa conception. Alors entre les deux religions, l'ancienne et la nouvelle, la pélasgique et l'hellénique, s'établit une lutte, dont on peut reconnaître l'image dans celle d'Apollon et de Python ou d'Apollon et de Dionysus. Le dieu hellénique triomphe, mais il ne parvient cependant pas à déraciner entièrement le souvenir de son prédécesseur. Enfin, de même qu'avec le temps les deux populations, conquérante et conquise, finissent par s'amalgamer et se fondre en une seule, leurs deux religions rivales font la paix et se confondent dans le même sanctuaire, après s'être reconnues pour sœurs, pour établies sur les mêmes données fondamentales et les mêmes doctrines, malgré leurs différences de forme et de tendances extérieures (Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 226). Telle est la signification historique de la légende. Mais dans les mythes de la religion des Grecs cette signification n'exclut aucunement le sens théologique et naturaliste. Les souvenirs de l'histoire des cultes locaux et des populations primitives de la Grèce ont tous pris, dans la tradition des sanc-



Reportons-nous maintenant à la petite légende que raconte Pausanias sur la fondation du temple d'Apollon au mont Corydallus. Le serpent, qui indique à Chalcinus et à Dætus le lieu où ils doivent offrir leur sacrifice et fonder un sanctuaire, n'est autre qu'une manifestation du dieu lui-même. Il suffit, pour en acquérir la certitude, de comparer toutes les histoires analogues, dont les auteurs grecs sont remplis, celle par exemple de la fondation de Bœæ en Laconie, que nous avons eu l'occasion de citer dans notre chapitre VI (1), à propos du symbole du lièvre. Mais l'étude à laquelle nous venons de nous livrer nous a suffisamment préparé à ne pas être surpris de voir Apollon, l'adversaire du serpent, devenir à son tour un dieu serpent. Ce caractère lui est donné dans plusieurs circonstances. Érichthonius, qui est sa forme héroïque dans les traditions de l'Acropole d'Athènes (2), est donné comme un être anguipède (3), ou comme enroulé d'un serpent dans la ciste où le gardent les filles de Cécrops (4). C'est lui que représentait le serpent placé aux pieds de la Minerve chryséléphantine de

---

tuaires, l'apparence de mythes purement religieux. Ainsi, pour nous borner à l'exemple même que nous étudions à Delphes, la lutte des deux religions a été assimilée à la lutte des éléments au sein de la divinité panthéistique, à celle de l'être divin contre son *logos*, dont la doctrine se retrouvait également dans l'une et dans l'autre, et la pacification qui avait suivi la lutte est devenue l'image de la réduction à l'unité de la dualité divine, dont les parties constituantes se manifestaient d'abord dans un antagonisme apparent.

(1) P. 354.

(2) Panofka, *Cabinet Pourtalès*, p. 50. — Voy. notre *Recueil des inscriptions d'Éleusis*, p. 259.

(3) Etym. Magn. v° Ἐριχθίων. — Hygin. *Poet. astron.* II, 13. — Philargyr. *ad Virg. Georg.* III, v. 113.

(4) Apollodor. III, 14, 6. — Hygin. *Fab.* 166.

Phidias (1), et le serpent domestique, οἰκουρὸς ὄφις, nourri sur l'Acropole, dans le temple d'Athéné Polias (2). Le même animal figure auprès du dieu, non plus comme ennemi, mais comme attribut; dans la célèbre statue de l'Apollon du Belvédère (3). Le trépied mantique est très-souvent représenté (4) sur les médailles (5) et sur les bas-reliefs (6) avec un serpent qui s'enroule autour et dans lequel on a discerné avec certitude une manifestation du maître de l'oracle pythique (7); car, d'après Lucien (8) c'était sous la forme d'un dragon que, placé sous le trépied de Delphes, il inspirait la Pythie. Après la bataille de Platées, les Grecs firent fabriquer avec les dépouilles des Perses un trépied d'or surmontant une colonne de bronze en forme d'un triple serpent enroulé (9), colonne qui, après avoir subsisté de longs siècles à Delphes (10) où elle avait été dédiée, fut transportée à Constantinople par ordre de Constantin (11) et se voit encore dans l'Atmeïdani de

(1) Pausan. I, 24, 7. — Cf. F. Lenormant, *la Minerve du Parthénon*, p. 57.

(2) Herodot. VIII, 41. — Hesych. et Phot. *Lexic.* v° Οἰκουρὸς ὄφις.

Ce serpent rendait des oracles, comme Apollon : Philostrate. *Imag.* II, 17. — Cf. Ottfried Müller, article *Pallas-Athene* dans l'*Allgemeine Encyclopædie de Halle*, p. 86.

(3) Visconti, *Museo Pio-Clementino*, t. I, pl. XIV et XV.

(4) Voy. duc de Luynes, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 253 et suiv.; pl. C, nos 24-28.

(5) Bronze de la famille Sempronia : Morell, *Fam. Sempronia*, pl. II, n° 3. Bronze d'Athènes : Combe, *Mus. Hunter*, pl. VII, n° 10.

Bronze de Lilybée : Torremuzza, *Sicil. vet. num.* pl. XLII, n° 6.

(6) Clarac, *Musée de sculpture*, pl. CDXC.

(7) De Witte, *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, 2<sup>e</sup> série, t. X, p. 334.

(8) *De astrolog.* 23.

(9) Herodot. IX, 81. — Diod. Sic. XI, 33. — Cornel. Nep. *Pausan.* 1.

(10) Pausan. X, 13, 5.

(11) Euseb. *Vit. Constant.* III, 54. — Sozomen, *Hist. eccles.* II, 5. — Socrate. *Hist. eccles.* I, 16. — Zosime, II, 31; ce dernier auteur dit que le triple serpent était l'image d'Apollon, τὸ τοῦ Ἀπολλωνος ἄγχλαμα.

Stamboul (1). Nous trouvons dans cette offrande l'idée du dieu-serpent associée à celle de la triplicité divine, que le trépied symbolisait et qui, nous l'avons déjà remarqué (2), n'était pas étrangère au personnage d'Apollon. La même association est indiquée dans le curieux trépied figuré sur une médaille de Malte (3), où chacun des pieds se termine par une tête de serpent (4).

Tout mérite l'attention dans la légende que nous a conservée Pausanias sur la fondation du temple d'Apollon dans la gorge du mont Corydallus. Aussi ne laisserons-nous pas, sans y jeter un coup d'œil, un dernier détail, qui semblera sans doute à beaucoup de lecteurs oiseux et indigne d'attention : nous voulons parler du trou, *φωλεζ*, dans lequel le serpent du dieu se glisse au moment où Chalcinus et Dætus l'aperçoivent. Ce détail caractérise d'une manière toute spéciale l'animal dont il est ici question comme chthonien et infernal, comme issu de la terre, *γεννης*, et précise ainsi les rapports que nous venons d'indiquer entre Apollon, manifesté sous la forme d'un serpent, et le serpent Python, combattu par le dieu de Delphes. En même

---

(1) Petr. Gyllius *ap.* Banduri *Imper. Orient.* t. I, p. 377. — Cosimo Cosmidas de Carbognano, *Descriz. topogr. dello st. pres. di Constantinopoli*, p. 31, pl. VIII. — Wheler, *Voyage du Levant*, t. I, p. 161 et pl. *ad h. l.* — De Hammer, *Constantinopolis und der Bosphoros*, t. I, p. 133 et suiv. — Jouannin, *Turquie*, p. 456 et pl. XII. — Miss Pardoe, *The city of the Sultan*, t. I, p. 407.

En 1856, une fouille, exécutée pendant le séjour des armées alliées, a permis de lire, gravés sur les replis du triple serpent, les noms des cités grecques qui avaient pris part à la bataille de Platées : Curtius, *Monatsberichte der Berliner Akademie*, mars 1856, p. 162-181. — *Archæologische Zeitung*, t. IV, p. 207 \*; p. 218 \* et suiv.

(2) P. 497.

(3) Torremuzza, *Sicil. vet. num.* pl. XCII, n° 10.

(4) *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, pl. C, n° 29.

temps, se produisant sur les bords de la Voie Sacrée Éleusinienne, de la route que suivait la procession des mystes pour se rendre aux initiations, il rappelle involontairement le curieux passage d'Athénée (1), où il est dit qu'on donne le nom de *mystères* aux *trous* dans lesquels se logent les *rats* : Μυστήρια τῶν μυῶν διεκδύσεις, ὅτι τοὺς μῦς τηρεῖ. Iamblique (2) raconte, de la manière la plus formelle, que *les mystères ont reçu leur nom des rats* : καλεῖσθαι δὲ καὶ τὰ μυστήρια ἀπὸ τῶν μυῶν. Et ce ne sont pas là de simples jeux de mots bâtarde d'époque de décadence ; ils se rapportent à une symbolique ancienne. Un vase peint, publié par Tischbein (3), Inghirami (4) et les auteurs de l'*Élite des monuments céramographiques* (5) représente la chasse au rat (μυὸς Σῆρα), emblème des mystères, μυστήρια. Un éphèbe nu, agenouillé, étend avec précaution les deux mains pour saisir un rat qu'on voit devant lui. Télété, l'initiation personnifiée, debout, s'avance vers l'éphèbe et semble lui montrer l'animal en l'engageant à le prendre. Enfin l'Artémis Propylæa d'Éleusis (6), voilée, la main droite étendue, fait le geste de défendre aux profanes l'approche de l'endroit où nous voyons les deux autres personnages occupés à cette chasse symbolique.

On s'étonnera peut-être de nous voir faire intervenir ici le symbole du rat, dont Pausanias ne dit pas un seul mot. Mais nous renverrons le lecteur à l'étude

(1) III, p. 98.

(2) *Ap. Phot. Biblioth.* XCIV, p. 75, ed. Bekker. — Cf. Hesych. νῶ Μυσούμενος, τελούμενος.

(3) T. II, pl. XVII, éd. de Florence ; t. II, pl. XII, éd. de Paris.

(4) *Vasi fittili*, pl. CCCLXXXVII.

(5) T. II, pl. CIV ; p. 354 et suiv.

(6) Pausan. I, 38, 6. — Cf. Artémis Προθύρα. Orph. Hymn. II, v. 4 et 12.

qu'ont donnée du personnage mythologique d'Apollon Sminthien les auteurs de l'*Élite des monuments céramographiques* (1) et depuis M. De Witte, dans une dissertation spéciale (2). Il y trouvera la pleine justification d'un rapprochement qui pourrait au premier abord paraître hasardé. De même qu'Apollon Pythien est à la fois le vainqueur du serpent Python et un dieu serpent lui-même, Apollon Sminthien est à la fois le tueur des rats (μυοντόνος) et un dieu-rat. Sa victoire sur les rats γηγενεῖς ou nés de la terre, et comparés aux Géants (3), est assimilée à la victoire du dieu delphique sur le monstre gardien de l'oracle. Eustathe (4) fait remarquer que les anciens attachaient aux traditions sur l'Apollon Sminthien une telle importance, qu'ils s'exerçaient à composer des discours ou des traités qu'on nommait *Sminthiaques* (Σμινθιακοί), et qu'il y avait pour ces traités une méthode et des règles particulières qui faisaient partie des traités de rhétorique. Les *Sminthiaques* étaient des hymnes ou un poème en l'honneur d'Apollon vainqueur des rats (5), dans le genre des *Daphnephorica*, qui étaient des chants destinés à célébrer la victoire d'Apollon sur le dragon (6). Le rat, qui, malgré la petitesse de sa taille, ronge, con-

(1) T. II, p. 355 et suiv.

(2) *Apollon Sminthien*. *Rev. num.* 1858, p. 1-51.

(3) Homer. *Batrachomyom.* v. 7 :

Γηγενέων ἀνδρῶν μιμούμενοι ἔργα Γίγαντων.

(4) *Ad Homer. Iliad* A, p. 34 et 35. — Cf. Menandr. *Περὶ Σμινθιακῶν*, ap. Walz, *Rhetores graeci*, t. IX, p. 319 et suiv.

(5) Dexopater ap. Walz, *Rhet. graec.* t. II, p. 415.

(6) *Vit. Pindar.* p. 97, ap. Westermann, *Vitarum scriptores graeci minores*. — Strab. IX, p. 421. — Pausan. X, 7, 2. — Pollux, *Onomast.* IV, 10, 84. — Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 227 et 233.

sume et détruit tout, qui s'attaque aux corps les plus durs, jusqu'au fer, est le symbole de la force destructive de la divinité, tantôt aux mains des dieux chthoniens, tantôt aux mains des dieux célestes, mais de la force destructive opérant par les agents les plus faibles en apparence, et renversant ainsi les objets les plus forts et les plus redoutables. Les anciens se sont plu souvent à représenter la divinité agissant par des moyens faibles et petits. C'est pourquoi les animaux les plus infimes, les insectes les plus imperceptibles, jouent un rôle important dans les traditions religieuses. Les mythographes ont conservé le souvenir d'une foule de traditions dans lesquelles les dieux font éclater leur puissance par des moyens de cette nature. Telle est la raison qui fait que le rat a exactement le même sens que le dragon, symbole d'une nature en apparence bien plus redoutable. Et ce rapprochement du rat et du serpent remonte à une date bien haute dans le langage symbolique des sanctuaires du polythéisme, car dans le *Rituel funéraire* égyptien (1) nous rencontrons un chapitre ainsi conçu, dont la vignette représente le mort combattant dans l'autre hémisphère un *serpent*, ministre de la puissance infernale : « Voici  
« le porc qui s'avance contre toi avec l'élan de Seb et  
« de Méoui. Il s'attache à toi. Quand il sera pour te  
« dévorer, le *rat* ennemi du Soleil, tu invoqueras les  
« ongles du chat des mystères (2). »

---

(1) Lepsius, *Das Todtenbuch der Ägypter*, c. 33. — Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Él. des mon. céramogr.* t. II, p. 358.

(2) Cette expression étrange, « les ongles du chat des mystères, » est expliquée par un précieux passage du chapitre 17 du même *Rituel funéraire* (Lepsius, *Das Todtenbuch der Ägypter*, chap. 17, col. 45-50. — *Description*

On se souvient du rôle que jouent les rats dans une des histoires de la Bible (1), en rapport avec le dieu Dagon des Philistins, inventeur de la charrue et de la culture du blé, que Sanchoniathon et son traducteur Philon de Byblos appellent Σίτων (2) et rapprochent du Ζεύς ἀρότριος des Grecs (3). Selon les critiques les plus habiles, Dagon était une divinité ichthyomorphe, c'est-à-dire qu'on le figurait sous la forme d'un homme jusqu'à la ceinture et le bas du corps terminé par une grande et large queue de poisson (4). Le mot *אד* signifie en effet *un poisson* dans les langues sémitiques. On ne trouvera donc pas étrange que M. Hitzig (5) rapproche

---

de l'Égypte, *Antiquités*, l. II, pl. LXXV, col. 63-56. — Cf. De Rougé, *Revue archéologique*, nouv. sér. t. I, p. 338 et suiv.), qui jette un grand jour sur la symbolique du serpent et du rat, ainsi que sur l'échange de ces deux emblèmes.

« Je suis, y est-il dit, ce grand chat qui était à l'allée(?) du Perséa dans An (Héliopolis), dans la nuit du grand combat; celui qui a gardé les impies « dans le jour où les ennemis du seigneur universel ont été écrasés. *Explication* : Le grand chat de l'allée (?) du Perséa dans An, c'est le Soleil lui-même. On l'a nommé chat en paroles allégoriques; c'est d'après ce qu'il a « fait qu'on lui a donné le nom de chat. »

La vignette qui accompagne ce passage montre un chat, assis au pied d'un arbre, tenant sous sa patte la tête d'un serpent; dans un papyrus de Dublin (*Revue archéologique*, nouv. sér. t. I, p. 339) et dans un autre du Musée de Leyde, il tranche avec un sabre la tête du reptile. Une très-exacte observation de la nature a présidé au choix de ces symboles; le chat n'est pas moins habile à tuer les serpents que les rats; il donne la chasse à ces reptiles. En Syrie, où des serpents entrent fréquemment dans les maisons, c'était un de mes plaisirs, quand il s'en introduisait un, que de voir l'adresse avec laquelle le chat, évitant ses morsures, lui rompait les vertèbres cervicales d'un coup de patte sur la nuque, exactement comme le représente la vignette habituelle du chapitre 17 du *Rituel funéraire* des Égyptiens.

(1) *I Reg.* V et VI. — Cf. Joseph. *Ant. Jud.* VI, 1.

(2) *Fragm.* p. 26, ed. Orelli. — Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 590.

(3) P. 32, ed. Orelli.

(4) Selden, *De diis Syris*, Syntagn. II, c. 3, p. 191 et 299, éd. d'Amsterdam. — Movers, *Phœnizier*, t. I, p. 590. — Stark, *Forschungen zur Geschichte und Altherthumskunde des hellenistischen Orients*, p. 249 et suiv.

(5) *Philistæer*, p. 308 et 311.

l'Apollon Sminthien de l'Apollon Τελγίνιος (1), adoré à Lindus dans l'île de Rhodes, en rappelant en même temps l'Apollon Delphinien. Et ceci nous ramène à la forme du dieu qui était adoré dans la Voie Sacrée, dans le temple dont les ruines et le sort pendant la durée du moyen âge feront le sujet des deux chapitres suivans.

---

(1) Diod. Sic. V, 55. — Les Telchines étaient des êtres moitié hommes, moitié poissons : Eustath. *ad* Homer. *Iliad.* I, p. 771. — Cf. Sicherer, *De Telchinibus*, Utrecht, 1840, in-8°.

---



## ERRATA.

---

- Page 40, ligne 5, *au lieu de* : anses, *lisez* : antes.
- 46, — 29, *au lieu de* : Ibid. *lisez* : Brunck, *Analect.*
- 71, — 3, *après* : que je méritais, *ajoutez* : soit de la part des dieux, soit de celle de mes parents.
- 79, — 23, *au lieu de* : du présent, *lisez* : de notre second.
- 123, — 12, *au lieu de* : כִּנְעָבָה, *lisez* : כִּנְצָבָה.
- 137, — 22, *au lieu de* : les temps des anciens, *lisez* : les temps anciens.
- 157, — 1, *au lieu de* : 51, *lisez* : 69.
- 204, — 19, *au lieu de* : Zagréus, *lisez* : Zagræus.
- 359, — 35, *au lieu de* : عَشْرَتِ , *lisez* : عَشْرَتِ .
-

# TABLE DES MATIÈRES.

---

|               | Pages. |
|---------------|--------|
| PRÉFACE ..... | 1      |

## CHAPITRE PREMIER.

### LA PORTE DIPYLE ET SES TOMBEAUX.

|                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----|
| L'Éleusinium de la ville.....                                                       | 17 |
| Itinéraire de la procession des mystes dans l'intérieur d'Athènes.....              | 19 |
| La porte Dipyle; ses différents noms.....                                           | 20 |
| Son emplacement exact.....                                                          | 21 |
| Tombeaux d'Anthémocrite et de Molottus.....                                         | 24 |
| Chapelle de la Sainte-Trinité.....                                                  | 25 |
| Monuments funéraires autrefois découverts auprès de cet édifice.....                | 26 |
| Stèle de Phrasiclée.....                                                            | 35 |
| Vases peints.....                                                                   | 36 |
| Découvertes faites en mai-juin 1863 à côté de la chapelle de la Sainte-Trinité..... | 38 |
| Stèle d'Agathon et de son frère.....                                                | 39 |
| Tombeau d'Agathon en forme d'édicule.....                                           | 40 |
| Usage des tombeaux peints à l'extérieur chez les Grecs....                          | 42 |
| Stèle de Corallion.....                                                             | 46 |
| Autres sépultures innommées.....                                                    | 48 |
| Tombeau de Denys.....                                                               | 49 |
| Inscription métrique gravée sur la frise.....                                       | 49 |
| Idée des noces mystiques du défunt avec la reine des enfers.....                    | 51 |
| Cette idée appartenait à la doctrine des mystères.....                              | 52 |
| Monuments qui s'y rapportent.....                                                   | 54 |
| L'hymen mystique dans la mort était considéré comme le privilège des initiés.....   | 58 |
| Inscription métrique gravée sur le soubassement du tombeau de Denys.....            | 62 |

|                                                                                                                                       | Pages. |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Différences d'opinions des anciens sur la nature et l'étendue de l'Hadès.....                                                         | 65     |
| Taureau dionysiaque surmontant le tombeau de Denys....                                                                                | 66     |
| Emploi des images allusives au nom du défunt sur les sépultures antiques.....                                                         | 67     |
| Petites stèles.....                                                                                                                   | 68     |
| Tombeau de Dexiléos; admirable bas-relief à date certaine.                                                                            | 71     |
| Les cinq cavaliers de la bataille de Corinthe.....                                                                                    | 74     |
| Distinction du tombeau découvert en 1863 et du polyandre des morts de cette bataille, signalé par Pausanias auprès de l'Académie..... | 77     |
| Fouilles d'octobre-novembre 1863 à la Sainte-Trinité.....                                                                             | 79     |
| Sépulture de Mélis.....                                                                                                               | 80     |
| Tombe au Molosse.....                                                                                                                 | 82     |
| Puits sacré portant une inscription sur sa margelle.....                                                                              | 85     |
| Invocation aux nymphes fileuses.....                                                                                                  | 86     |
| La formule mystique : ὤς, κῶς.....                                                                                                    | 89     |
| Offrande de la virginité des jeunes filles aux dieux des fleuves et des fontaines.....                                                | 90     |
| Les vierges hydrophores.....                                                                                                          | 91     |
| Explication des peintures d'un vase de la collection Campanari, relatives aux mythes de ce genre.....                                 | 94     |
| Bas-relief de Charon.....                                                                                                             | 97     |
| Les scènes de banquets sur les monuments funéraires des Grecs.....                                                                    | 99     |
| Représentations grecques de Charon.....                                                                                               | 102    |
| Stèles et tombeaux divers placés dans une seconde ligne..                                                                             | 103    |
| Découverte des tombeaux du côté droit de la Voie Sacrée en 1861.....                                                                  | 110    |
| Vandalisme d'un ingénieur des ponts et chaussées.....                                                                                 | 111    |
| Édicule d'Aristonautés.....                                                                                                           | 114    |
| Stèle de Proclide et de sa famille.....                                                                                               | 118    |
| Inscription bilingue gréco-phénicienne.....                                                                                           | 120    |
| Inscription grecque métrique sur la même stèle.....                                                                                   | 127    |
| Les lions dans la Grèce.....                                                                                                          | 131    |
| Épitaphe métrique d'Ision.....                                                                                                        | 133    |
| L'hydrie sur les tombeaux attiques.....                                                                                               | 136    |
| Symbole du <i>plérôme</i> et de l'initiation.....                                                                                     | 137    |
| Tombes diverses.....                                                                                                                  | 141    |
| Stèles portant des noms de dèmes de l'Attique.....                                                                                    | 142    |
| Stèles portant des noms d'étrangers.....                                                                                              | 156    |
| Stèles sans indication de la patrie des défunts.....                                                                                  | 163    |

|                                                                                                    | Pages. |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Les tombeaux de la butte de la Sainte-Trinité ont été enfouis<br>dès l'antiquité.....              | 167    |
| Vestiges d'établissements industriels antiques au sommet<br>de la butte.....                       | 168    |
| Sépultures dans les couches supérieures du sol.....                                                | 168    |
| La butte de la Sainte-Trinité provient en partie de la démo-<br>lition des remparts par Sylla..... | 172    |
| Comment étaient faites alors les murailles d'Athènes.....                                          | 172    |
| On peut aussi attribuer la formation de la même butte à<br>l'agger de Sylla.....                   | 174    |
| Ouvrage de M. Salinas sur les tombeaux de la Sainte-Tri-<br>nité.....                              | 176    |
| Découvertes de Fauvel au même endroit.....                                                         | 178    |

## CHAPITRE II.

### LE BOURG DE SCIRUM.

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Le bourg de Scirum et le torrent Scirus.....                                   | 179 |
| Situation précise du bourg.....                                                | 180 |
| Plan topographique des abords de la porte Dipyle et du<br>bourg de Scirum..... | 181 |
| La fête des Scirophories.....                                                  | 182 |
| Le Scirum de la Voie Sacrée et le Scirum de Phalère.....                       | 183 |
| Athéné Sciras, déesse prophétique.....                                         | 184 |
| Divination par les dés.....                                                    | 185 |
| Monuments figurés qui s'y rapportent.....                                      | 187 |
| Oracle du Scirum de la Voie Sacrée.....                                        | 188 |
| Fusion du culte d'Athéné Sciras avec la religion éleusi-<br>nienne.....        | 190 |
| Monuments funéraires cités par Pausanias.....                                  | 191 |
| Tombeau de l'athlète Gérénius.....                                             | 192 |
| Inscriptions subsistant aujourd'hui vers cet endroit.....                      | 193 |
| Inscriptions inédites de Vari dans l'Hymette.....                              | 196 |

## CHAPITRE III.

### LE DÈME DES LACIADES.

|                                                       |     |
|-------------------------------------------------------|-----|
| Le Bois des Oliviers.....                             | 197 |
| Description qu'en donne Sophocle.....                 | 198 |
| Le dème des Laciades.....                             | 199 |
| Illustration qu'il reçoit de la race de Miltiade..... | 199 |
| Téménos du héros Laciüs.....                          | 200 |

|                                                                                                                                                                       | Pages. |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Légende de ce héros.....                                                                                                                                              | 201    |
| Sa parenté avec l'Apollon ionien.....                                                                                                                                 | 203    |
| Liens du culte d'Apollon avec celui de Bacchus et avec la religion d'Éleusis.....                                                                                     | 203    |
| Situation précise du téménos de Laciús.....                                                                                                                           | 204    |
| Culture des raves dans le dème des Laciades et proverbe auquel elle donnait naissance.....                                                                            | 205    |
| Étymologie du nom de ce dème.....                                                                                                                                     | 206    |
| La trittyé des Laciades.....                                                                                                                                          | 206    |
| Ce qu'étaient les trittyés athéniennes.....                                                                                                                           | 207    |
| Liste de celles que l'on connaît.....                                                                                                                                 | 209    |
| Cultes localisés dans certains endroits à cause d'une analogie du nom du lieu avec celui d'une localité, bien que l'origine des deux appellations fût différente..... | 210    |
| Exemples : Le culte du cap Colias en Attique.....                                                                                                                     | 212    |
| Celui du promontoire Triopium à Cnide.....                                                                                                                            | 213    |
| La Déméter achéenne.....                                                                                                                                              | 214    |
| Culte de Tritæa d'Achaïe.....                                                                                                                                         | 215    |
| Exemple analogue dans les temps modernes.....                                                                                                                         | 217    |
| Inscriptions existant aujourd'hui sur le territoire du dème des Laciades.....                                                                                         | 218    |
| Tombeau de Nicoclès de Tarente.....                                                                                                                                   | 222    |
| Réticences calculées de Pausanias.....                                                                                                                                | 222    |
| Autel de Zéphyre.....                                                                                                                                                 | 223    |
| La nymphe Chloris et ses rapports avec les déesses d'Éleusis.....                                                                                                     | 223    |
| Zéphyre est un époux céleste de la fille de Déméter.....                                                                                                              | 226    |

#### CHAPITRE IV.

##### LE FIGUIER SACRÉ ET LE PONT DU CÉPHISE.

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| Le hameau de Saint-Sabbas.....                                             | 227 |
| Emplacement du temple de Déméter, Coré, Posidon et Athéné.....             | 229 |
| Légende de ce temple.....                                                  | 229 |
| Le Figurier Sacré.....                                                     | 230 |
| Le Faubourg des figuiers à Byzance.....                                    | 231 |
| Tombeaux signalés par Pausanias entre le Figurier Sacré et le Céphise..... | 232 |
| Statues de Mnésimaché et de son fils.....                                  | 232 |
| Légende de Mnésimaché.....                                                 | 232 |
| Le pont du Céphise.....                                                    | 234 |
| Cours du fleuve dans l'antiquité et aujourd'hui.....                       | 235 |

|                                                                                                                                                                          | Pages. |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Situation précise du pont antique.....                                                                                                                                   | 237    |
| Les géphyrismes.....                                                                                                                                                     | 237    |
| En quoi ils consistaient.....                                                                                                                                            | 238    |
| Intervention du personnage d'Iambé ou Baubo dans ces<br>scènes.....                                                                                                      | 239    |
| Élément comique dans les géphyrismes.....                                                                                                                                | 241    |
| Leur influence sur les premières ébauches dramatiques des<br>Grecs.....                                                                                                  | 242    |
| Caractère dionysiaque des géphyrismes.....                                                                                                                               | 243    |
| Ce qu'ils devinrent après la chute de la liberté d'Athènes..                                                                                                             | 244    |
| Souvenirs du personnage de Baubo chez les Grecs actuels.                                                                                                                 | 244    |
| Les Géphyréens.....                                                                                                                                                      | 245    |
| Leur origine.....                                                                                                                                                        | 246    |
| Ils s'établissent en Attique.....                                                                                                                                        | 247    |
| A quelles conditions.....                                                                                                                                                | 248    |
| Culte particulier des Géphyréens.....                                                                                                                                    | 249    |
| Déméter Achæa.....                                                                                                                                                       | 249    |
| Le Palladium du pont du Céphise.....                                                                                                                                     | 250    |
| Association et identité fondamentale d'Athéné et de Dé-<br>méter.....                                                                                                    | 251    |
| Damia et Auxésia à Égine et à Trézène.....                                                                                                                               | 252    |
| Les lithobolies.....                                                                                                                                                     | 253    |
| Identité du culte des Géphyréens et de celui du temple du<br>Figuier Sacré.....                                                                                          | 254    |
| Les Phyalides investis du sacerdoce d'Égée.....                                                                                                                          | 255    |
| Égée n'est qu'une forme héroïque de Neptune.....                                                                                                                         | 255    |
| Posidon Ægæus; les symboles de la chèvre et de l'égide...                                                                                                                | 256    |
| Identité du héros Phyalus et de Posidon Phyalmius.....                                                                                                                   | 258    |
| Le dieu destructeur est le même que le dieu générateur...                                                                                                                | 259    |
| Association des idées de mort et de renaissance, de destruc-<br>tion et de génération dans les doctrines religieuses de<br>l'antiquité.....                              | 260    |
| Cette association se produit dans le sein de la divinité.....                                                                                                            | 263    |
| Réunion des attributs actifs et passifs dans la conception<br>panthéistique de la divinité chez les anciens.....                                                         | 263    |
| Le double effet de la génération et de la destruction des<br>choses attribué à la réaction mutuelle des principes hu-<br>mide et igné.....                               | 264    |
| Le rôle actif et le rôle passif sont transportés alternative-<br>ment de l'un à l'autre.....                                                                             | 265    |
| Le culte des Phyalides se rattachait originairement à celui<br>de l'Acropole et consistait dans l'adoration de Neptune<br>comme auteur de la reproduction des êtres..... | 266    |

|                                                                                                          | Pages. |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Rôle du symbole des figures dans la cérémonie attique des Plyntéries.....                                | 267    |
| Association du culte des Phytalides à la religion d'Éleusis.....                                         | 268    |
| Culte de Posidon dans la ville des mystères.....                                                         | 269    |
| Traditions de l'Arcadie sur les amours de Posidon et de Déméter.....                                     | 270    |
| Leur rapport avec le mythe de l'enlèvement de Coré par Hadès.....                                        | 271    |
| C'est transformée en cavale que Déméter est violée par le dieu des eaux.....                             | 274    |
| Posidon Hippius et Athéné Hippia.....                                                                    | 275    |
| Identité fondamentale des <i>Sacra gentilitia</i> des Gephyréens et de la religion des mystères.....     | 376    |
| Déméter Achæa à Éleusis.....                                                                             | 277    |
| Emploi mystique de la cymbale.....                                                                       | 278    |
| La localité du pont du Céphise appelée <i>Écho</i> dans les inscriptions éphébiques.....                 | 281    |
| Conséquences qui ressortent de ces inscriptions pour la connaissance des jours des mystères.....         | 282    |
| Le fleuve du Céphise appartient au cycle des traditions éleusiniennes.....                               | 284    |
| Symbole du narcisse.....                                                                                 | 284    |
| Enlèvement de Proserpine sur les bords du Céphise d'Éleusis.....                                         | 286    |
| Cet enlèvement est toujours placé au bord d'un fleuve.....                                               | 287    |
| Identité des dieux des fleuves et du Dionysus infernal.....                                              | 288    |
| Offrande de la virginité des jeunes filles aux dieux des fleuves.....                                    | 289    |
| Offrande des cheveux des jeunes gens aux mêmes dieux.....                                                | 291    |
| Sens de cette cérémonie.....                                                                             | 292    |
| Le personnage de Mnésimaché.....                                                                         | 294    |
| Rapports des Centaures avec Neptune et le sdioux des fleuves.....                                        | 295    |
| Leurs relations avec les personnages infernaux.....                                                      | 298    |
| Mnésimaché est une forme héroïque de Proserpine.....                                                     | 299    |
| Signification de son nom.....                                                                            | 300    |
| Les idées de lutte et d'amour sont adéquates dans les religions antiques.....                            | 300    |
| La notion de l'inceste divin dans l'histoire de Mnésimaché.....                                          | 302    |
| Identité du fils de cette héroïne avec Iacchus.....                                                      | 303    |
| La mort du dieu jeune est causée par son père.....                                                       | 304    |
| Caractère général du panthéisme antique.....                                                             | 305    |
| Chaque symbole réfléchit virtuellement la totalité des attributions et des qualités de l'être divin..... | 308    |

## CHAPITRE V.

### L'AUTEL DE ZEUS MILICHIUS ET LES TOMBEAUX VOISINS.

|                                                                               | Pages. |
|-------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Tombeaux situés immédiatement après le passage du Cé-<br>phise.....           | 310    |
| Chapelle de Saint-Blaise.....                                                 | 311    |
| Emplacement de l'autel de Zeus Milichius.....                                 | 312    |
| Culte de ce dieu à Athènes.....                                               | 313    |
| Le surnom de Milichius commun à Jupiter et à Bacchus...                       | 314    |
| Il désigne euphémiquement un dieu infernal, comme celui<br>d'Éleuthérius..... | 314    |
| Nom populaire de la chapelle Saint-Blaise.....                                | 316    |
| Le dieu Soter.....                                                            | 316    |
| Confusion du dieu père et du dieu fils.....                                   | 318    |
| L'inceste divin dans la religion d'Éleusis.....                               | 319    |
| Identité de Zeus Milichius et de Zeus Ctésius.....                            | 321    |
| Rôle du symbole de la figue dans le culte de ce dieu.....                     | 322    |
| Tombeaux voisins de la chapelle de Saint-Blaise.....                          | 324    |
| Tombeau de Théodecte Phasélis.....                                            | 328    |
| Caractère des œuvres de cet auteur.....                                       | 329    |
| Tombeau du médecin Mnésithée.....                                             | 334    |

## CHAPITRE VI.

### LE TEMPLE D'IACCHUS CYAMITÈS.

|                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Emplacement du temple du héros Cyamitès.....                                               | 337 |
| Nouvelles réticences de Pausanias.....                                                     | 337 |
| Cyamitès est une forme d'Iacchus.....                                                      | 338 |
| Interdiction de l'usage des fèves dans les religions antiques.                             | 338 |
| Idee obscène attachée au symbole de la fève.....                                           | 340 |
| Caractère funèbre du même symbole.....                                                     | 341 |
| La fève produite par le sang d'Iacchus mort.....                                           | 342 |
| La résurrection du jeune Dieu se manifeste par le réveil de<br>sa faculté génératrice..... | 342 |
| Le dieu-tête.....                                                                          | 345 |
| Iacchus Cyamitès est Iacchus mort.....                                                     | 347 |
| Bas-relief votif trouvé dans le temple de ce dieu.....                                     | 348 |
| Éros portant le lièvre.....                                                                | 350 |
| Ce groupe se rapporte quelquefois à l'enlèvement de Proser-<br>pine.....                   | 352 |



|                                                                                                                                                                  | Pages. |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Le lièvre est un symbole de la fille de Déméter.....                                                                                                             | 353    |
| Caractère ambigu de l'être enlevé par le dieu infernal.....                                                                                                      | 356    |
| Rôle de la conception de l'androgynisme dans les mythologies antiques.....                                                                                       | 358    |
| Les deux espèces d'androgynes divins.....                                                                                                                        | 359    |
| L'hermaphrodite complet.....                                                                                                                                     | 359    |
| L'hermaphrodite passif.....                                                                                                                                      | 366    |
| Rôle de l'idée de l'androgynisme dans la religion d'Éleusis.....                                                                                                 | 373    |
| Proserpine hermaphrodite.....                                                                                                                                    | 377    |
| Iacchus hermaphrodite.....                                                                                                                                       | 379    |
| Autres traces de la même idée sur les monuments relatifs aux mythes éleusiniens.....                                                                             | 384    |
| Le lièvre est un symbole de l'être androgynisme.....                                                                                                             | 384    |
| La doctrine du <i>logos</i> dans les religions antiques et particulièrement dans les mystères d'Éleusis.....                                                     | 386    |
| Le lièvre est le symbole du <i>logos</i> .....                                                                                                                   | 388    |
| Rapprochement entre la mort de Zagreus déchiré par les Titans et l'enlèvement de Proserpine.....                                                                 | 392    |
| Association constante des idées de lutte et d'amour.....                                                                                                         | 394    |
| C'est de son père que Zagreus est victime, comme Coré est aimée par son père.....                                                                                | 403    |
| Comparaison de l'histoire de Zagreus et de la lutte entre Jupiter et Saturne.....                                                                                | 403    |
| Décomposition de l'unité divine dans la pluralité.....                                                                                                           | 406    |
| Association des idées de mort et d'amour stérile dans le mythe de la descente de Bacchus aux enfers.....                                                         | 408    |
| Le dieu déchiré est aussi le dieu qui déchire.....                                                                                                               | 410    |
| Les Omophagies.....                                                                                                                                              | 410    |
| Dionysus Omestès.....                                                                                                                                            | 411    |
| Union des idées de vie et de renaissance avec l'idée de mort dans les Omophagies.....                                                                            | 412    |
| Orphée déchiré par les Bacchantes finit par s'identifier avec Dionysus.....                                                                                      | 418    |
| Confusion fondamentale d'Iacchus avec Coré, du dieu fils avec la déesse fille.....                                                                               | 419    |
| Y avait-il un enseignement dogmatique dans les mystères?                                                                                                         | 420    |
| La doctrine connue de l'hiérophante.....                                                                                                                         | 420    |
| Elle consistait dans un panthéisme absolu.....                                                                                                                   | 421    |
| Dans cette conception les luttes et les amours des mythes populaires n'étaient qu'apparents et se produisaient dans le sein même de la divinité universelle..... | 422    |
| Cette dernière idée appartenait au plus vieux fond pélasgique des mystères d'Éleusis.....                                                                        | 423    |

## CHAPITRE VII.

### LE MONT CORYDALLUS ET LE TOMBEAU DE PYTHIONICE

|                                                                                                                            | Pages. |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Relief du terrain à partir de la sortie du Bois des Oliviers.                                                              | 425    |
| Chaîne qui sépare la plaine d'Athènes et celle d'Éleusis....                                                               | 426    |
| Le Corydallus, l'Ægaléos et le Pœcile.....                                                                                 | 427    |
| Systèmes divers proposés par les érudits sur la position<br>respective de ces montagnes.....                               | 427    |
| Analyse des passages antiques où elles sont mentionnées..                                                                  | 429    |
| Défauts des systèmes jusqu'à présent proposés.....                                                                         | 431    |
| Récit de Thucydide sur l'invasion de l'Attique par Arché-<br>damus.....                                                    | 432    |
| Discussion des circonstances topographiques de ce récit...                                                                 | 433    |
| Conclusions à en tirer.....                                                                                                | 439    |
| Passage d'Istrus conservé par le scholiaste de Sophocle....                                                                | 440    |
| Notre propre système sur l'appellation des diverses parties<br>de la chaîne des hauteurs situées entre Athènes et Éleusis. | 443    |
| Situation du dème de Corydallus.....                                                                                       | 445    |
| Tombeaux signalés par Pausanias à l'entrée du défilé.....                                                                  | 446    |
| La courtisane Pythionice.....                                                                                              | 446    |
| Héroùm élevé en son honneur par Harpalus.....                                                                              | 447    |
| Indications des anciens sur le site de de monument.....                                                                    | 450    |
| Il n'était pas sur la hauteur de Saint-Élie.....                                                                           | 451    |
| Le culte du prophète Élie sur les hauts lieux, en Grèce....                                                                | 451    |
| Point de vue de l'entrée du défilé.....                                                                                    | 453    |
| Description qu'en donne Chateaubriand.....                                                                                 | 453    |
| Son exactitude comme voyageur.....                                                                                         | 455    |
| La même vue aujourd'hui.....                                                                                               | 455    |
| Emplacement précis de l'héroùm de Pythionice.....                                                                          | 460    |
| Ruines qui en subsistent.....                                                                                              | 461    |
| Statues et inscriptions découvertes en cet endroit.....                                                                    | 463    |
| Dédicace des habitants de Castanæa en l'honneur des cava-<br>liers d'Amyrus.....                                           | 463    |
| Circonstances historiques auxquelles elle se rattache.....                                                                 | 466    |
| Rôle des cavaliers thessaliens dans la guerre Lamiaque..                                                                   | 466    |
| Honneurs rendus à Athènes aux guerriers morts dans les<br>premiers combats de cette guerre.....                            | 438    |
| Causes du martelage d'une partie de la dédicace des habi-<br>tants de Castanæa.....                                        | 469    |
| Raisons qui l'avaient fait placer auprès du tombeau de<br>Pythionice.....                                                  | 470    |
| Le dème d'Hermus .....                                                                                                     | 472    |

|                                                                            | Pages. |
|----------------------------------------------------------------------------|--------|
| Sa situation et ses ruines.....                                            | 473    |
| Muraille de fortification.....                                             | 474    |
| Système des défenses du Corydallus.....                                    | 474    |
| Rempart du passage de Déma.....                                            | 474    |
| Date probable des différentes parties de ces ouvrages.....                 | 475    |
| Mention qui en est faite dans la <i>Vie d'Alcibiade</i> par Plutarque..... | 476    |
| Arrivée au monastère de Daphni.....                                        | 477    |

## CHAPITRE VIII.

### LE CULTE D'APOLLON DANS LE CORYDALLUS.

|                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Récit de Pausanias sur la fondation du temple d'Apollon dans le défilé de Corydallus.....     | 478 |
| Importance de ce récit.....                                                                   | 479 |
| Ce qu'était le culte du temple du Corydallus à son origine, et ce qu'il devint plus tard..... | 479 |
| Association d'Apollon aux Grandes Déesses d'Eleusis.....                                      | 480 |
| L'Apollon Patroüs athénien.....                                                               | 480 |
| Les fondateurs du temple sur la Voie Sacrée sont donnés comme descendants de Céphale.....     | 481 |
| Rapports de ce héros avec Apollon.....                                                        | 481 |
| Les deux épouses rivales attribuées aux héros solaires....                                    | 482 |
| L'Aurore et Procris.....                                                                      | 483 |
| Les héros de l'aube du jour.....                                                              | 486 |
| Dédoublement du Soleil en deux personnages, dans quelques mythes antiques.....                | 487 |
| Association de Minerve à Apollon.....                                                         | 488 |
| Son association aux Grandes Déesses d'Eleusis.....                                            | 488 |
| L'idée de la triplicité divine dans les religions de l'antiquité.....                         | 490 |
| Comment la monade enfante la dyade, et la dyade la triade.                                    | 491 |
| Images de la triplicité divine que les anciens reconnaissaient dans la nature.....            | 492 |
| Triades divines composées sur le modèle de la génération humaine.....                         | 493 |
| Triades de personnages mâles.....                                                             | 495 |
| Triades de déesses.....                                                                       | 499 |
| Relation de l'idée de la triplicité féminine avec le culte éleusinien.....                    | 501 |
| Les triades de déesses dans les sanctuaires dont le culte était issu de celui d'Eleusis.....  | 502 |

|                                                                                                                                        | Pages. |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Le culte triopien.....                                                                                                                 | 503    |
| Rapport de la notion de triplicité avec les idées fondamentales du culte de Cérès.....                                                 | 505    |
| La triplicité lunaire.....                                                                                                             | 506    |
| Côté lunaire du personnage de Déméter.....                                                                                             | 506    |
| Comment une même déesse peut être à la fois Terre et Lune.....                                                                         | 507    |
| Rapports de l'idée de triplicité avec la conception du dieu-tête.....                                                                  | 509    |
| Cette dernière conception dans le culte de l'Apollon du Corydallus.....                                                                | 510    |
| Céphale et Apollon-Corybas.....                                                                                                        | 510    |
| Caractère marin de l'Apollon du Corydallus.....                                                                                        | 511    |
| C'est l'Apollon Delphinien.....                                                                                                        | 512    |
| Cette forme d'Apollon était particulièrement adorée par les populations ioniennes.....                                                 | 513    |
| Elle personnifie le Soleil issu du principe humide.....                                                                                | 514    |
| Points de contact qu'elle offre avec l'Iacchus des mystères.....                                                                       | 515    |
| Côté lumineux de ce dernier personnage.....                                                                                            | 515    |
| Parenté entre le Soleil et le principe humide infernal.....                                                                            | 517    |
| Apollon Delphinien en lutte avec ce dernier principe.....                                                                              | 518    |
| Mythe d'Apollon et de Python.....                                                                                                      | 518    |
| Sa signification.....                                                                                                                  | 519    |
| Le dragon symbole des fleuves.....                                                                                                     | 521    |
| Conservation de cette donnée de la symbolique ancienne dans les traditions populaires.....                                             | 522    |
| Caractère tellurique et infernal des dieux des fleuves, conçus sous l'apparence de serpents.....                                       | 526    |
| Rapports étroits de Python et de Dionysus.....                                                                                         | 528    |
| Lutte d'Apollon et de Dionysus.....                                                                                                    | 529    |
| Mais en même temps ces dieux sont étroitement apparentés.....                                                                          | 529    |
| Dans les mythes antiques, tout dieu ou tout héros qui combat un monstre, est identique à ce monstre.....                               | 531    |
| Le symbole du serpent a une signification sidérale et solaire, en même temps qu'il se rapporte au principe humide.....                 | 532    |
| Dans les données du panthéisme antique, les dieux, réunissant l'activité et la passivité, ont toujours deux faces contradictoires..... | 534    |
| C'est entre ces deux faces opposées de la divinité que se passent toutes les luttes relatées par la mythologie.....                    | 536    |
| Aussi les adversaires y échangent leurs rôles.....                                                                                     | 536    |

|                                                    |  |
|----------------------------------------------------|--|
| De cette manière, les combats de la mythologie     |  |
| qu'apparens et se passent au sein même de          |  |
| Ils représentent la réaction mutuelle de l'être    |  |
| son <i>logos</i> .....                             |  |
| De là vient qu'on indique presque toujours des     |  |
| rencontres entre les deux adversaires.....         |  |
| Ces liens sont signalés entre Apollon et Python    |  |
| Rapports entre le serpent combattu par Apollon     |  |
| et d'Esculape.....                                 |  |
| Apollon lui-même est quelquefois donné comme       |  |
| serpent. ....                                      |  |
| Derniers détails du récit de Pausanias.....        |  |
| Le trou dans lequel se glisse le serpent d'Apollon |  |
| Rapports établis entre le symbole du rat et les    |  |
| Apollon Sminthien.....                             |  |
| Ce dieu n'est qu'une autre forme de l'Apollon      |  |
| La divinité, dans l'esprit des religions antiques  |  |
| sa puissance dans les symboles les plus inférieurs |  |
| et dans les plus considérables.....                |  |
| Rapprochement du symbole du rat et de celui        |  |
| Son origine égyptienne.....                        |  |
| Rapports du symbole du rat avec les dieux-poiss.   |  |
| Ceci nous ramène à l'Apollon Delphinien.....       |  |
| ERRATA.....                                        |  |

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME

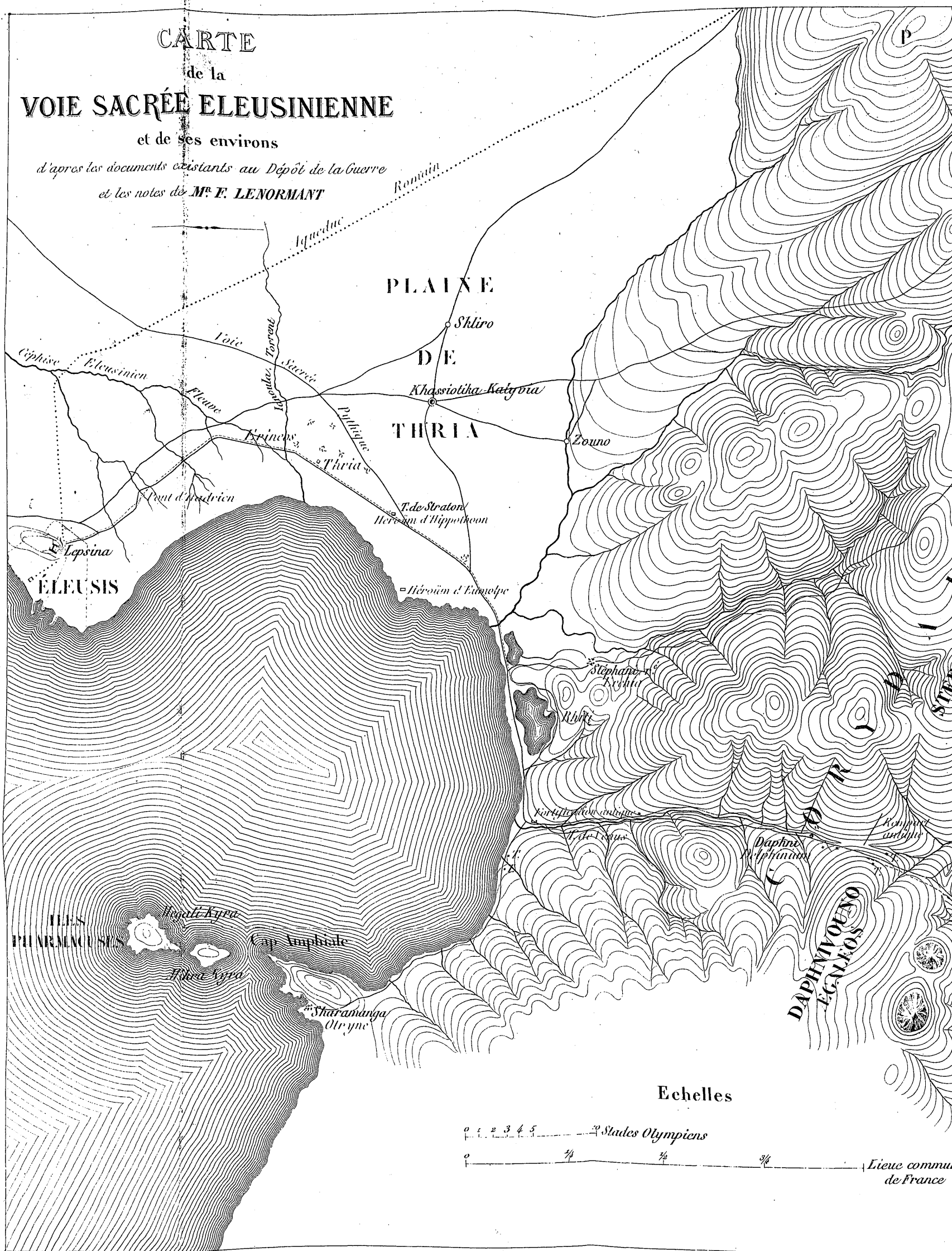
|                               | Pages. |
|-------------------------------|--------|
| de la mythologie ne sont      |        |
| sein même de la divinité..    | 538    |
| utuelle de l'être divin et de |        |
| .....                         | 539    |
| que toujours des liens de pa- |        |
| ires.....                     | 540    |
| ollon et Python.....          | 541    |
| battu par Apollon et le ser-  |        |
| .....                         | 542    |
| ois donné comme un dieu-      |        |
| .....                         | 544    |
| sanias.....                   | 546    |
| serpent d'Apollon.....        | 546    |
| ole du rat et les mystères..  | 547    |
| .....                         | 548    |
| ne de l'Apollon Pythien....   | 548    |
| eligions antiques, manifeste  |        |
| les les plus infimes comme    |        |
| .....                         | 549    |
| rat et de celui du serpent.   | 549    |
| .....                         | 549    |
| ec les dieux-poissons.....    | 550    |
| elphinien.....                | 551    |
| .....                         | 552    |

DU PREMIER VOLUME.

# CARTE de la VOIE SACRÉE ELEUSINIENNE

et de ses environs

d'après les documents existants au Dépôt de la Guerre  
et les notes de M<sup>r</sup> F. LENORMANT



Echelles

0 1 2 3 4 5 Stades Olympiens

0 1/4 1/2 3/4 Lieues communes de France





**END  
TITL**

**D OF  
TLE**



